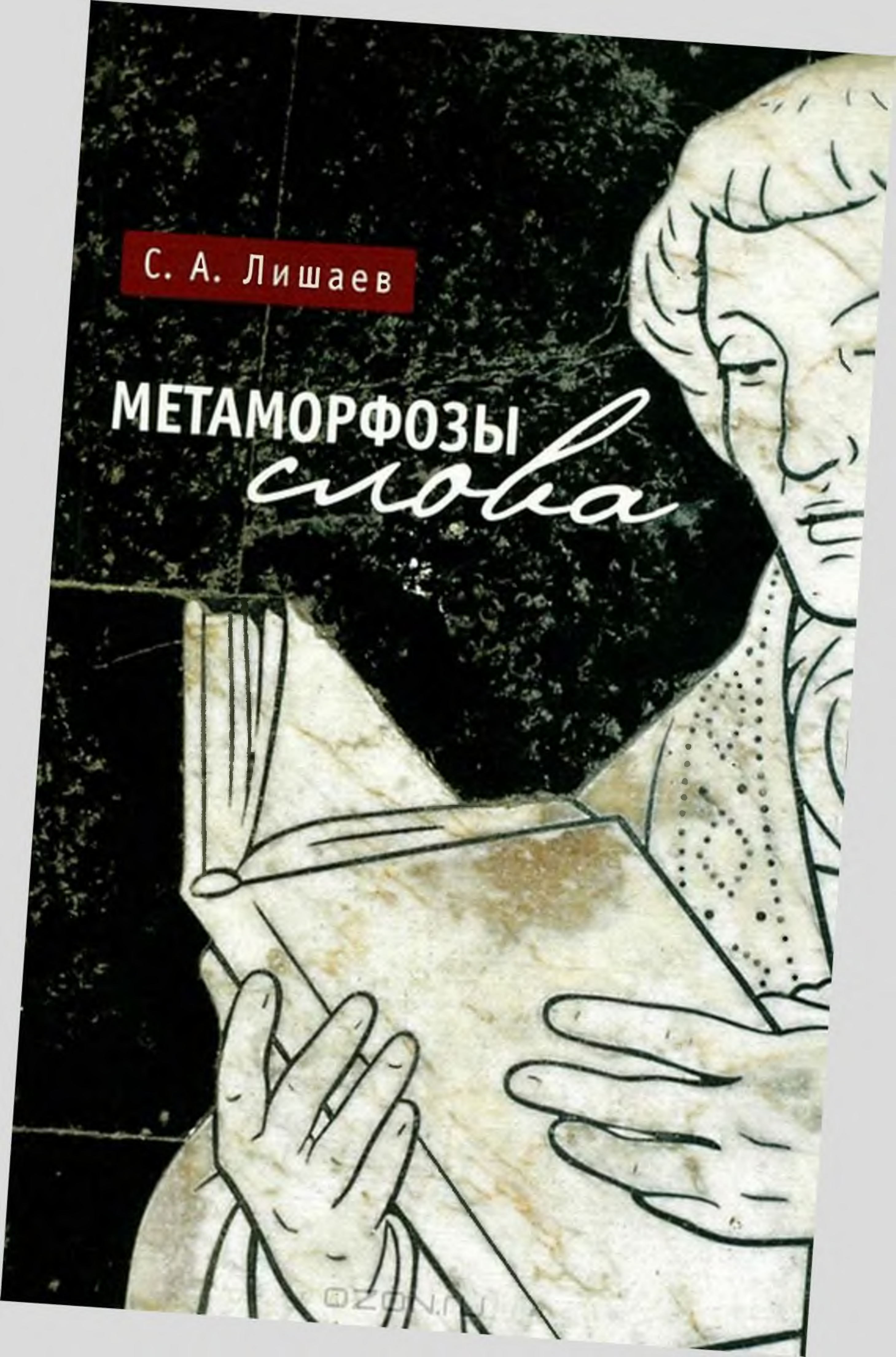

С. А. Лишаев
МЕТАМОРФОЗЫ
слова

Самарская гуманитарная академия

С. А. Лишаев

МЕТАМОРФОЗЫ слова

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2011

СЕРИЯ





ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

УДК 81:1
ББК 81-3
Л 67

Лишаев С. А.

Л 67 Метаморфозы слова / С. А. Лишаев. — СПб. : Алетейя, 2011. — 232 с. — (Серия «Тела мысли»).

ISBN 978-5-91419-500-4

В книге анализируются культурные, антропологические и социальные последствия трансформации пространственной локализации слова. Рассматриваются переходы от устной речи к письменному слову, от рукописи к печати, от печати к экрану. Особое внимание уделяется анализу изменений в поведении автора и читателя в ситуации «информационного стресса», а также судьбе печатного слова в эпоху цифровых технологий. Во второй части книги исследуется влияние русского языка на формирование проблемно-тематического поля отечественной философии, анализируются семантические поля таких слов, как «правда», «истина», «дух», «другое», проясняется характер их воздействия на отечественную философию и культуру.

Книга адресована философам, культурологам, лингвистам, историкам отечественной философии, но может оказаться полезной и другим гуманитариям и просто любознательным читателям.

УДК 81:1
ББК 81-3



ТОПОЛОГИЧЕСКИЕ МЕТАМОРФОЗЫ СЛОВА

1. В ПОИСКАХ ДРУГ ДРУГА (писатель и читатель в XXI веке)

Неуютно стало в мире. Холодно. Мир утратил форму. Декристаллизовался, дефрагментировался, распался на составляющие. Мир перестал быть миром. Неуютно на замусоренной бутылками поляне, тоскливо на улицах большого города, пусто в отделанных пластиком квартирах. Жизнь кипит, люди снуют туда и сюда, вверх и вниз, направо и налево, они садятся за руль, набиваются в автобусы, вагоны и самолеты и куда-то спешат... Счастливые, они знают – куда...

Но что это? Чу! Несут кого-то.

– «Ребята, кого несете?» – «Автора». – «А что с ним?» – «Умер». – «А это кто?» – «Субъект. Не видишь разве?» – «Его-то куда?» – «Туда же. На кладбище, в архив». – «Да что вы... Как же мы без него!?» – «Проживем как-нибудь. Живем же без Бога...» – «А что с Богом?» – «Вот пристал! Ты что, не грамотный? В школе не учился? Бога еще Ницше схоронил, в позапрошлом веке. Чего дорогу-то загородил? Тут работы невпроворот, а они под ногами мешаются, проход загораживают! Отойди в сторону...».

Я отошел. Стою в сторонке, смотрю на закат Европы. Косые лучи равнодушно скользят по поверхности земли, длинные тени путаются под ногами. Холодает, однако.

Это, как говорили наши деды, присказка. Сказка – впереди.

1.1. Гуманитарий и информационный стресс (к современным практикам письма и чтения)

> Слова мудрых – как иглы и как вбитые гвозди, и составители их – от единого пастыря. А что сверх всего этого, сын мой, того берегись: составлять много книг – конца не будет, и много читать – утомительно для тела.
>
> *Екклесиаст (Ек. 12 : 11-12)*

Если судить по многостраничным библиографическим разделам в монографиях, по специальным библиографическим изданиям и по бесконечным спискам «использованной литературы» в диссертациях (меньше двухсот наименований не найдете), то можно подумать, что гуманитарное знание находится на подъеме, что предсказание К. Леви-Строса сбылось и XXI век стал веком гуманитарных наук. Однако гуманитария книжное изобилие не радует. То есть оно, конечно, радует, но больше беспокоит, огорчает, ввергает в депрессию. Что же мешает «специалисту гуманитарного профиля» дышать полной грудью, что не дает ему с чистой совестью отдать свои силы и время любимому делу?

Для начала попытаемся описать ситуацию в гуманитарном сообществе и рассмотрим, *как сегодня чувствует себя гуманитарий* и *чем его самочувствие определяется*. Речь пойдет не о том, как обстоят дела в гуманитарных науках, не о достижениях или застое в отдельных областях «наук о духе», но о том, *каково ему*, гуманитарию, *в его собственном доме (в его предметной области)?*

И здесь приходится признать, что год от года его самочувствие все ухудшается и ухудшается. Сильно сказано? Согласен. Такого рода утверждения должны быть чем-то обоснованы. Социологическими данными на сей счет я, к сожалению, не обладаю, но мой личный опыт и опыт моих знакомых позволяет утверждать, что гуманитарий сегодня чувствует себя неуютно. Даже больше того: он находится в *состоянии вялотекущей, затяжной депрессии*. Одна из важнейших, на мой взгляд, причин депрессивного состоя-

ния очевидна – это *несоразмерность библиосферы*, в которую гуманитарий погружен, которую он изучает, описывает, расширяет, и *пространственно-временной размерности его умного тела* («всюду книги, книги, книги, а я маленький такой...»). В тоске и печали бродит он по бесчисленным переходам «вавилонской башни»... Необозримость написанного по любой сколько-нибудь значительной теме вызывает тревогу: не успел гуманитарий освоиться, почувствовать себя уверенно в рамках разрабатываемой им темы, – как он узнает о новых работах, присутствие которых не может не беспокоить того, кто воспитан на пуританских добродетелях научной строгости и основательности. И вот усталое, изнуренное чтением тело вновь брошено за письменный стол, и склонившийся над экраном монитора «жрец науки» заступает на службу своему богу – идеалу научного разума. Проходят дни, месяцы, но, увы, жертва оказывается напрасной: пока дисциплинированный интеллектуал осваивал упущенные им материалы, из-под «пера» его трудолюбивых коллег уже вышло с десяток новых исследований... И вот опять бежит наш храбрый Ахилл за удаляющимся панцирем гигантской черепахи...

То обстоятельство, что многие гуманитарии и сегодня сохраняют классическое представление о призвании ученого, о критериях качества научной работы, о научной добросовестности, лишь усиливает депрессивное состояние. Кодекс чести ученого, сформировавшийся в Новое время (его можно было бы назвать кодексом строителя правильного – научного – знания), был скроен явно не по фигуре гуманитария XX-XXI столетия (кодекс, нет слов, хорош, но сильно сдавливает разросшееся тело научного разума). В соответствии с этим кодексом исследователь-гуманитарий *обязан* знать то, что сделано в сфере его научных интересов предшественниками, но сегодня... он ясно сознает, что *не может* выполнить это требование. Ученый привык думать, что его труд заслуживает уважения и может быть назван плодотворным, если он обогащает избранную им область ведения *новым* знанием, *новым* методом, однако все чаще гуманитарий оказывается *не в состоянии ответить на вопрос: сделано ли им что-то* действительно *новое*?[1] Плодотворность и новизна его

---

[1] Даже диалогический подход к гуманитарному познанию, определяющей его как инонаучную форму знания (М.М. Бахтин), требует

труда должны пройти тест на научную «доброкачественность» в ходе публичного обсуждения исследования, но до обсуждения дело (все чаще и чаще) просто не доходит. И это не потому, что нет интересных, заслуживающих внимания работ. Просто книга не может найти читателя, во всяком случае, такого читателя, который был бы способен профессионально обсудить ее содержание, дать ей критическую оценку. Иначе говоря, читатели читают так много, что у них не хватает времени на публичное обсуждение и оценку того, что они читают. Но для чего же, собственно, работает ученый, если результат его работы – статья, трактат, монография – или вовсе не находит читателя, или читателей своих он может пересчитать по пальцам одной руки? Волна текстов накрыла гуманитария с головой, подхватила его и понесла... Вопрос в том – куда?

Несоразмерность объема информации и ограниченной способности человека к ее освоению даже в узких рамках его профессиональной компетенции ставит вопрос о смысле выполняемой им работы и о ее возможном адресате. Хотя формально его (философа или – шире – гуманитария) адресатом остается гуманитарное сообщество в целом, но его реальный адресат – это те несколько человек, которые по каким-то причинам прочли его работу и включили ее в горизонт своей собственной мысли, использовали ее в своих исследованиях. В условиях распада, распыления предметных полей гуманитарных наук, их фрагментации и взрывного увеличения числа текстов в каждом из сегментов гуманитарного знания ученый уже не может рассчитывать на то, что его работа будет включена в *единое поле* «прогрессивно развивающегося» гуманитарного знания.

Когда же начался этот болезненный отрыв книжного мира от его творцов? Пожалуй, начало процессу отчуждения библио-

---

от гуманитария производства *новых* смыслов, требует *углубления понимания* (по сравнению с тем, что было вчера) того или иного текста (то есть требует нового знания-ведения, пусть это новое и не может быть, как настаивал Бахтин, оценено по тем же критериям, по которым судят о знаниях, относящихся к миру «безгласных вещей»). Таким образом, даже выведение гуманитаристики из-под юрисдикции естественнонаучной парадигмы еще не означает отказа от критерия «новизны» как цели гуманитарного познания.

сферы от ее создателей было положено тогда, когда заработал печатный станок и бумаге стали доверять не только текст Библии и слово отцов и учителей Церкви, не только труды древних авторов (Платона, Аристотеля, Боэция) и их авторитетных толкователей, но и речь простых смертных: поэтов, драматургов, ученых, мемуаристов, журналистов... В девятнадцатом столетии число читателей и писателей выросло столь значительно, что гуманитарий почувствовал дискомфорт из-за невозможности свободно ориентироваться в смежных со сферой его специальных интересов областях знания. В двадцатом веке ситуация еще более обострилась в силу того, что гуманитарий, несмотря на постоянное сужение круга его профессиональной компетенции, все чаще оказывался в ситуации, когда он вынужден был признаться в своей неспособности освоить материал, который *прямо относится к его специальности*.

Но по-настоящему критический характер борьба за информационную компетентность приобрела в последние десятилетия, когда содержание библиотечных хранилищ стали переводить «на электронные носители». Ко времени завершения грандиозных работ по переносу книг всех времен и народов в Интернет-пространство чувство несоизмеримости электронного гипертекста с возможностями человеческого тела обострится еще больше и потребует серьезных изменений (требует их уже сегодня!) в этосе гуманитария. ***Революция в способе хранения и передачи информации*** (то есть внедрение в работу ученого компьютерных технологий) ***заставляет нас переосмыслить деятельность гуманитария*** в условиях до бесконечности расширившейся библиосферы.

Гуманитарий не может не сознавать неполноты владения литературой по предмету своих изысканий и оказывается перед выбором: бросить работу, которая, возможно, приведет к «изобретению велосипеда», или продолжить ее, давая себе отчет в том, что он, возможно, открывает то, что кем-то уже открыто, изобретено, проанализировано и осмыслено.

Осознавая неполноту владения литературой по предмету, гуманитарий не может не понимать, что в точно таком же положении находятся и его коллеги. Чтение становится локальным, выборочным, а не «фронтальным». То, что для меня ново, возможно, не является таковым для другого, а мысль, которая

кажется мне привычной, для другого может оказаться неожиданной, свежей, вдохновляющей.

Таким образом, критерий новизны (когда мы оцениваем постановку исследовательского вопроса, подходы к его решению, качество полученных в научной работе результатов) размывается как по отношению к тому, что пишу «я сам», так и по отношению к тому, что написано «другим». Кажущаяся новизна текста не может уже рассматриваться читателем (даже читателем-специалистом) как «объективно новое» (для-всех-новое), но лишь как «для него новое». В такой ситуации гуманитарий *не может говорить от имени науки.* Раз поле достигнутых знаний по исследуемому им вопросу остается непрозрачным и для него, и для его читателей, он должен ограничить свои притязания и говорить теперь не «мы», а «я», имярек, то есть говорить от своего собственного имени, а не от имени научного разума. Сегодня ученый-гуманитарий поставлен перед необходимостью осознать те границы, которые накладывает на мышление факт пространственно-временной конечности, ограниченности познающего тела. Знания как гомогенного, общего всем пространства больше не существует, трансцендентальное поле смысла не является больше непрерывным, если исследующий частную, локальную тему ученый-гуманитарий не в состоянии освоить специальную литературу по интересующему его вопросу.

Ситуация преизбытка текстов ставит под вопрос и привычный нам канон диссертационного исследования. В силу неполного, выборочного знакомства с «литературой по теме исследования» привычные рубрики диссертации – «актуальность темы исследования», «анализ литературы», «новизна» – утрачивают свой первоначальный смысл и выполняют дисциплинарно-ритуальные функции, поскольку ни диссертант, ни его оппоненты, ни члены диссертационного совета *не могут дать объективную оценку* тому, выполнил соискатель эти требования или нет. Любая оценка *актуальности* и *новизны* будет весьма приблизительной, условной, субъективной. Осмелюсь предположить, что пришло время изменить требования к работам, представляемым соискателями ученых степеней, согласовав их с той ситуацией, которая сложилась в «науках о духе» из-за лавинообразного увеличения объемов специальной литературы. Этого требует и этическая сторона процедуры защиты. Выставляя невыполнимые

требования, ВАК подталкивает соискателя к тому, чтобы он выдавал желаемое за действительное.

* * *

Как же реагирует гуманитарий на ситуацию перманентного информационного стресса? Каковы пути адаптации к сложившейся ситуации? Здесь можно выделить несколько типов реакции исследователя-гуманитария[2] на вавилонское столпотворение текстов.

1. Гуманитарий может попытаться ответить на информационный вызов углублением своей специализации (то есть ответить традиционно). Чем *уже* тема, тем больше шансов сохранить привычные критерии научной добросовестности и профессиональной компетентности. Впрочем, путь этот открыт не для всех. Если историк, литературовед, искусствовед, лингвист еще могут попытаться пойти по пути углубления специализации, то для философа и – шире – для гуманитария-теоретика этот путь закрыт.

Цена, которую приходится платить ученому за углубление специализации, – «мелкотемье», «ползучий эмпиризм», невозможность вступить в продуктивный диалог с коллегами и образованной публикой на почве произведенного им «продукта» (ведь очень узкая тема мало кому интересна; и чем *уже* тема, тем меньше шансов получить компетентный отзыв о качестве работы).

2. Гуманитарий может перейти к исследованию тех феноменов, которые *не попали еще в поле зрения научного сообщества*, или тех, *литература по которым легко обозрима*[3]. Первооткрыватели «неведомой страны» чувствуют себя счастливыми, ведь они –

[2] Хотя в центре нашего внимания находится положение гуманитария как исследователя, но все отмеченные выше проблемы задевают и положение человека за кафедрой, преподавателя. На каких авторов опираться в чтении общих курсов? С какими концепциями знакомить студентов, а с какими – нет? В каких случаях преподаватель имеет право говорить «от себя», а в каких – нет? Не вводит ли он в заблуждение студентов, когда говорит от имени науки, а на деле знакомит их лишь с тем, с чем он лично успел ознакомиться в рамках данной дисциплины?

[3] Так, например, настоящим Клондайком для гуманитариев разных специальностей стала в свое время (и во многом – остается) тема повседневности («жизненного мира») в ее прошлом и настоящем, в ее

«первопроходцы»! И как пионеры новых земель они торопятся застолбить открытые ими участки золотоносной территории и в одиночку намывать золотой песок новых знаний... Однако нашествие на вновь разведанные месторождения старательных старателей гуманитариев, жадных до золотых крупинок «новизны», довольно быстро приводит к их истощению, к утрате ими былой привлекательности.

Итоговый результат такого ответа на стрессовую ситуацию неутешителен: проблема не решена, она лишь отодвинута ученым на какое-то время в узких границах «новой познавательной территории». Экспансия гуманитарного мышления на новые области приводит к расширению тематического пространства, освоенного критическим сознанием, но возможность развития гуманитарных дисциплин по новым направлениям ограничена, интересы большинства гуманитариев (по многим причинам) находятся в пределах традиционного круга тем, сюжетов, проблем, изучение которых может развиваться лишь по пути углубления их понимания, то есть по пути построения «новых» теоретических конструкций, применения новых методов анализа, расширения контекста исследования и т. д.

3. Гуманитарий может попытаться справиться с ситуацией через отказ от фронтального анализа предметного содержания литературы по теме исследования, ограничившись знакомством с основными направлениями в ее разработке[4] с тем прицелом, чтобы, вычленив из громадного массива литературы «по теме» близкие к его собственному пониманию проблемы и подходы, тщательно изучить только эти работы (а также те исследования, которые полемически им противостоят).

Это, пожалуй, самый популярный способ уйти от информационного цунами, скрывшись от него за показным соблюдени-

---

экзистенциальных основах и типологически дифференцированных проявлениях.

[4] Знакомство это может осуществляться как посредством чтения избранных, наиболее репрезентативных работ по каждому из направлений, так и посредством изучения аналитических исследований, обобщающих исторический опыт разработки вопроса (если, конечно, такие исследования имеются).

ем научной благопристойности (я, дескать, со всеми важными и вам, мои компетентные читатели, известными работами ознакомился, ко всему заслуживающему внимания «отнесся» и могу четко обозначить свое место по отношению к трудам предшественников). Но решение это – мнимое, кажущееся. Ведь всегда остается вероятность того, что работы, отброшенные как заведомо неперспективные, несут в себе как раз то знание, приобретение которого наш гуманитарий внес в список своих научных достижений. Добавим к сказанному, что далеко не все исследования удается отсортировать по «направлениям», так что легитимация отказа от изучения имеющихся текстов – это все-таки не более чем академически обставленная уловка больной совести «научного деятеля», наивная попытка оправдать себя перед укоризненным взглядом «другого» («настоящего ученого»).

4. Есть и еще один способ отреагировать на стрессовую ситуацию. Гуманитарий может попытаться переключиться с теоретической деятельности на практику: литературовед, искусствовед, музыковед вполне способны перенастроиться с исследования научных проблем на анализ и оценку текущих событий в литературе, изобразительном искусстве, музыке и т. п. Социолог, соответственно, может проводить исследования «под заказ» (власти, бизнеса, масс-медиа). Философ – попытаться выступить в роли критика-диагноста современного состояния человека, общества, культуры, познания, откликаясь, подобно журналисту, на острые события текущей минуты («философская публицистика»). Здесь, в сфере текущих, практических интересов, гуманитарию легче почувствовать живую связь с обществом, легче найти читателя и достойный заработок.

Чем же приходится платить за освобождение от стресса и депрессии? Выходом за рамки гуманитарного познания как познания научно-теоретического (по сути – такой ход равнозначен признанию безнадежности положения, в котором оказался гуманитарий), отказом от занятых позиций, своего рода дезертирством.

5. Ясное осознание невозможности (в силу ограничений, накладываемых на деятельность познающего разума человеческим телом) гарантировать соответствие полученных в ходе исследования результатов классическому стандарту «новизны» может привести гуманитария (и, думаю, все чаще и чаще приводит)

к необходимости пересмотреть традиционные критерии оценки плодотворности его труда и, прежде всего, – *к отказу от критерия новизны как мерила качества выполненной им работы*.

Если такая переоценка ценностей произведена, то означает ли она, что гуманитарий вышел за рамки теоретико-познавательной деятельности? Нет, ни в коей мере (речь, подчеркну еще раз, идет о гуманитарных дисциплинах). Пересмотревший критерии оценки собственной работы гуманитарий по-прежнему исходит из необходимости стремиться к ясности в постановке исследовательского вопроса, к обоснованности выводов и к методологической строгости в его разработке. С этой позиции гуманитарное исследование не мыслимо без изучения специальной литературы. Однако необходимость ее прорисовки не равнозначна требованию полного контроля над тем, что происходит в данной предметной области (иррациональное требование классического разума).

В случае пересмотра старых канонов гуманитарной «научности» ученый считает себя *обязанным истине, а не новизне*. Вероятность того, что полученное им знание будет «новым словом» в избранной им предметной области, остается, но эта новизна, как не поддающаяся проверке, не может быть принята в качестве надежного критерия плодотворности исследования. Обязанность исследователя, мог бы сказать гуманитарий нового поколения, отныне должна усматриваться не в «производстве» *новых* знаний, а в стремлении достичь *максимально возможной для него глубины понимания предмета при максимально возможной (лично для него) обоснованности выводов,* полученных в ходе его анализа.

В условиях, когда число текстов превышает число читателей, а новизна знания уже не может служить критерием оценки его доброкачественности, основанием для суждения о качестве выполненного гуманитарием исследования *становятся*, помимо глубины, эмпирической и логической основательности в разработке вопроса, *стилистические достоинства текста, ясность и изящество в выражении мысли*, способность автора *пробудить внимание* читателя, вовлечь его в диалог, подтолкнуть *к рождению встречной мысли*.

В ситуации перепроизводства текстов чтение специальной литературы определяется уже не самим фактом их наличия

(есть тексты по интересующему меня вопросу, следовательно, я должен освоить их), но случайным, в общем-то, выбором. Если книга (специальная, а не научно-популярная) прочитывается, то это происходит или 1) потому, что кто-то (авторитетный для тебя) хорошо о ней отозвался, или 2) потому, что тебя завлекло ее название, а первый прочтенный тобой абзац соблазнил на дальнейшее чтение, или 3) потому, что ты лично знаешь автора сочинения, и т. д. Выбор более или менее случаен, однако состоявшись, он многое определяет в дальнейшей работе. Многое могло бы быть иным, если бы ты прочел на эту тему другую книгу. Идентифицируя себя в качестве историка, литературоведа, философа, гуманитарий не пытается говорить от имени истории вообще, философии вообще, литературоведения вообще. Осознав топологическую ограниченность собственной мысли, он говорит не как поверенный научного (трансцендентального) разума, а как имярек, который чему-то учился, что-то знает, о чем-то думал и, наконец, до чего-то додумался и хотел бы поделиться своим открытием с другими людьми. Деятельность гуманитария (полагает ученый, для которого характерен последний, пятый способ реакции на информационный стресс) имеет смысл уже потому, что он, написав текст, прошел какой-то путь, который он, не написав текста, пройти бы не смог. И если другой человек, ознакомившись с написанным гуманитарием сочинением, получит стимул для собственного движения (движения познания, понимания, творчества), то этого будет вполне достаточно для того, чтобы деятельность ученого можно было квалифицировать как осмысленную и плодотворную.

2005

1. 2. Тело и признание (печатная книга в Интернет-эпоху)

Нет, весь я не умру – душа в заветной лире
Мой прах переживет и тленья убежит –
И славен буду я, доколь в подлунном мире
Жив будет хоть один пиит.

А. С. Пушкин

Книжная культура в пространстве инноваций. Сегодня, когда обновление становится хроническим, рутинным, нас все чаще удивляет не новое, а неизменное, то, что вопреки общему «тренду», демонстрирует способность к сопротивлению логике принудительных инноваций. Особенной, интересной оказывается уже *не новизна нового, а сохранность хорошо знакомого*, старого, давно существующего. Одним из примеров сохранности старого может служить книга. Именно судьба печатной книги, со всех сторон омываемой электронными медиа, будет предметом осмысления этого раздела книги.

К наиболее примечательным новациям последнего времени можно отнести радикальное изменение способов фиксации и доставки текстов читателю. Я говорю о феномене *оцифрованного* (*экранного*) *слова,* вытеснившего рукопись из большинства областей, в которых когда-то (15-20 лет назад) она была широко востребована. Рукописей больше нет. Ручное письмо свелось к подписям под документами, к обиходным маргиналиям («Суп в холодильнике», «Клава, срочно позвони Ивану Петровичу»), к экспрессивным надписям на заборах и к урокам правописания в школе («Мама мыла раму»).

В такой обстановке можно было ожидать – и многие этого ждали, – что судьбу рукописи разделят и печатные издания. В пользу неутешительного для книги прогноза свидетельствовали очевидные преимущества экранного слова: набранный с помощью клавиатуры и размещенный в Сети текст доходит до потребителя значительно быстрее, чем в том случае, когда его доставку обеспечивает громоздкая система производства и распространения книжной продукции. Что

уж говорить о разнице в стоимости между публикацией в Сети и в типографии! Тем не менее, печатное слово, не связанное коротким поводком новостного режима, хорошо «держит удар» и позиций своих сдавать не собирается[5]. Вопреки пессимистическим прогнозам, издательская инфраструктура продолжает успешно функционировать: книги издаются, продаются и рецензируются, книжные ярмарки собирают тысячные толпы, библиотеки работают, etc. И пусть крупные книгохранилища уже обзавелись электронными каталогами и заняты переводом книг в электронный формат, важно то, что ни одна из библиотек не отказалась от дальнейшего пополнения своих книжных фондов. О чем все это свидетельствует? О том, что на месте старой модели функционирования запечатленного слова, предполагавшей движение *от рукописи к печати*, складывается новая (и тоже двухполюсная) система: *от печати - к экрану*.

Формирование *электронно-печатной модели* обращения текстов поднимает вопросы, ответ на которые найти не просто. Эти вопросы можно сформулировать следующим образом. За счет каких ресурсов книга удерживает свои позиции на площадке публичного обмена текстами? Почему экранное слово не смогло (пока не смогло?) взять на себя функции книги и журнала в их бумажном исполнении? Какая судьба ожидает книгу в будущем?

Тезис, который я буду отстаивать, можно сформулировать следующим образом: жизнеспособность печатного слова питается прежде всего стремлением авторов к признанию и читательской потребностью иметь «навигационное оборудование» для ориентации в бурном потоке публикаций. Позволю себе сделать предположение, что рубежи, на которых закрепилось сегодня печатное слово, будут удерживаться им, пока люди не утратят вкуса к авторским высказываниям в форме текста

[5] Что до вытеснения новостной, летучей прессы (газет и еженедельников) электронными СМИ, то оно идет полным ходом. Вполне вероятно, что в обозримом будущем газета на «бумажном носителе» исчезнет из оборота. Иллюстрированные журналы, вероятно, продержатся дольше. Наилучшие возможности для закрепления на новых рубежах имеют журнал (не важно – литературный, научный или философский...) и книга.

и пока сами авторы не перестанут стремиться (по удачному выражению А. К. Секацкого) к «бытию-в-признанности»[6].

При этом я вовсе не настаиваю на том, что свою медийную нишу печатное слово удерживает исключительно за счет воли авторов к общественному признанию. К сохранению книжной культуры причастны и иные силы. Но меня здесь интересуют только те из них, которые питает борьба авторов за признание.

Слово, смерть, признание. С давних пор создание текста (не важно – художественного повествования, научного исследования, философской медитации или поэтического творения) означало выход автора в публичное пространство и было одним из действенных способов утверждения индивидуальности за пределами жесткого лимита ее земного присутствия (присутствия при теле). Язык – это не только *так-то и так-то понятый* мир, не только способ присутствия в мире, не только средство общения и познания, но еще и канал *само-утверждения в другом*, дверь, через которую индивидуальность может выйти в большое время истории. Не стоит забывать, что воля к бытию-в-признанности в конечном счете питается *волей к преодолению конечности человеческого присутствия*. Ведь в замкнутом круге мира сего одним из самых надежных, проверенных и доступных (хотя и паллиативных) способов продления «я-присутствия» остается сверхпрочная капсула авторского текста.

В архаических обществах проблемы утверждения индивидуальности во времени еще не существовало, так как отсутствовал самостоятельный, обособившийся от родового тела индивид: нет субъекта – нет и проблемы его признания «дальними другими» (речь идет о дописьменных культурах). До тех пор, пока признание со стороны другого ограничивалось признанием со стороны родственников, друзей и соседей, то есть тех, кто с тобой жил, кто тебя *слушал* или о тебе *слышал* (слух и слухи), мы можем говорить только о предварении «бытия-в-признанности» как особого экзистенциального проекта. В дописьменных культурах человек мог продлить свое присутствие только через

[6] *Секацкий А. К.* Бытие в признанности: истоки современной политики // Мысль: Социальная аналитика кризиса: сб. статей /Отв. ред. К. С. Пигров. СПб, 2004. С. 43-53.

память своих близких, тех, кто находился с ним в близком родственном общении. Память недолгая и ненадежная. В эпоху устного слова певец и сказитель хранили и передавали потомкам конфигурацию родового, а не персонального сознания. При этом послушник (тот, кто слушает и слышит) нес в себе память и об услышанном, и о том, *кого* он слушал. Однако переданный им «слух» (о певце, сказителе, мудреце, которого он знал лично) через одно-два поколения изглаживался из памяти, а если и сохранялся, то индивидуальность героя обретала, со временем, легендарную закругленность, в которой быль и небыль сплетались воедино, а ее персональные черты замещались на созданный народным воображением собирательный образ (образ мудреца, героя, святого, праведника, etc.).

С изобретением письменности ситуация существенно изменилась. Для писателей Древнего мира проблема признания, конечно, существовала, хотя и не имела той остроты, которую приобрела позднее, в Новое время[7]. По мере того, как в лоне христианской цивилизации созревала автономная личность, потребность в продлении персонального присутствия в другом и через другого росла и крепла.

Однако в средневековой Европе борьбе авторов за признание препятствовала установка на борьбу с грехами тщеславия и гордыни. Для средневековой культуры вера в Господа и Его Милосердие, надежда на спасение и воскресение весили куда больше, чем любовь и признание со стороны современников и потомков. Вот почему созревавшая в недрах христианского мира индивидуальность *не получала действенных стимулов к самоутверждению* в горизонтальном измерении мира сего. Многие сочинения средневековых авторов оставались анонимными, а проблемы плагиата не существовало. Зато нередки были случаи, когда писатель выдавал свое сочинение за труд авторитетного

---

[7] Это связано с тем, что личности современного типа в античности, если принять позицию А. Ф. Лосева, еще не существовало. Применительно к античной культуре этот ученый предлагал пользоваться не термином «личность» («субстанциальная личность»), а термином «атрибутивная личность». Об отличии «атрибутивной» личности от «субстанциальной» см.: *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 427-438.

(принятого Традицией) писателя. Иногда это делал сам автор, но чаще приписывание значительному тексту имени авторитетного писателя прошлого осуществляли его современники или потомки. Важно было придать написанному вес, а не провести точную атрибуцию текста и утвердить в веках имя автора. Бытие в признанности мыслилось как бытие в Божественной Милости и Любви. Первостепенную важность имело не продление своего присутствия в этом мире, а спасение души.

Выдвижение индивидуальности на авансцену общественного сознания – та новость, которой открывается эпоха Возрождения и раннее Новое время. Именно тогда «бытие-в-признанности» стало важным (хотя и не единственным, а для многих даже второстепенным) стимулом к созданию философских и научных трактатов, художественных произведений, к написанию мемуаров, ведению дневников, etc. По мере того, как религиозная вера слабела и вытеснялась на периферию общественного и персонального сознания, *на первый план выдвигалась стратегия посюстороннего, имманентного спасения в ковчеге «заветной лиры»*.

Утративший веру в Бога и Его Царствие, но ищущий полноты присутствия человек Нового времени перенаправил свое внимание и энергию на утверждение индивидуальности в горизонте земной истории. Однако стремление быть автором своей жизни натолкнулось на бренность человеческого тела как на непреходимую черту экзистенциальной оседлости. Новоевропеец сознавал, что все попытки разрешить «проблему смерти» без радикальной трансформации жизни обречены оставаться паллиативными (увеличение продолжительности жизни, борьба с болезнями, повышение «качества жизни» в преклонные годы и т. д. не решают и не могут решить проблему конечности человеческого существования)[8].

[8] Ведущиеся сегодня поиски медицинских и биотехнологических способов «нейтрализации смерти» обещают когда-нибудь решить проблему достижения так называемого «практического бессмертия», но только вместе с устранением человека и заменой его каким-то другим (нечеловеческим) носителем интеллекта (нет человека – нет проблемы; клон и киборг – не люди).

Неразрешимость «проблемы смерти» в онтическом горизонте, с одной стороны, стала стимулом к росту потребления все более сильных антидепрессантов и галлюциногенов[9], а с другой, к усилению борьбы за персональную ячейку в «культурной памяти». Обмельчание реки веры имело своим следствием абсолютизацию имманентных форм иноприсутствия и возрастание ценности признания автора со стороны горизонтального другого (со стороны читателя, зрителя и слушателя).

Возможности для «бытия-в-признанности» через литературный текст расширялись параллельно с увеличением круга читателей и с проникновением навыков письма/чтения в повседневную жизнь рядовых граждан. Письменность стала восприниматься как форма, позволяющая сохранить человеческую индивидуальность с большей полнотой и конкретностью, чем неверная (и недолгая) память родных и близких. Письмо приобрело особое значение еще и потому, что оно более других форм творческой активности человека способно удерживать и сохранять для «благодарных потомков» неповторимый профиль авторской индивидуальности[10]. Прочность и долговечность фиксации *авторского высказывания* давала искателям посюстороннего бессмертия возможность вести борьбу за признание по ту сторону «ближнего круга» (семьи, рода, общины...). Внимательное чтение – это не только распаковка содержания высказывания, но еще и актуализация авторской индивидуальности в душе другого («...душа в заветной лире / Мой

[9] Предложение антидепрессантов сегодня как никогда велико и разнообразно и простирается от алкоголя и наркотиков до идеологических витаминов оптимизма, от порнографии до экстремальных религиозных сект, от размножившихся оккультных сообществ до высокотехнологичных методик отключения сознания, используемых в горячих цехах индустрии развлечений.

[10] Не всякий текст способен удержать авторскую индивидуальность со всеми ее особенностями, но любой текст претендует на сохранение хотя бы свернутой ее «формулы»: фамилии и имени автора. Даже в тех случаях, когда речь идет о научном дискурсе, текст книги или статьи обязательно несет на себе пометку: автор работы – такой-то. Если бы проставлять имена и фамилии над заголовками научных трудов по каким-то причинам стало невозможно, то последствия такого сдвига для науки (для новоевропейской науки со всей ее культурной и социальной инфраструктурой) были бы, вероятно, катастрофическими.

прах переживет и тленья убежит»). Но иноприсутствие авторской индивидуальности в *другом* осуществимо только в том случае, если созданный автором текст способен кого-то очаровать и увлечь. Влюбленный в книгу читатель начинает жить созданными писателем образами и мыслительными фигурами и тем продляет посмертную жизнь их создателю.

Файлы, книги, авторы (о помощи трудностями на пути к признанию). Итак, начиная с эпохи Возрождения запечатленное слово – арена упорной борьбы авторов за внимание публики. Печатный станок, многократно усиливший писательский голос и сделавший книгу доступной для среднего класса (для буржуазии), поднял эту борьбу на новую высоту. Дорога автора к признанию пролегала теперь прямиком через пороги издательств и типографий.

В наши дни борьба за читателя осложняется тем, что перед авторами открылся новый способ обратить на себя внимание широкой публики – Интернет. Появление электронного слова побуждает к тому, чтобы обратить внимание на сдвиги в механизмах обретения признания в Интернет-эпоху. Дело в том, что появление экранного слова размыло границу, разделявшую когда-то рукопись (то, что пишется для себя и для узкого круга родных и близких) и публикацию (текст, выставленный на всеобщее обозрение). Набранный с помощью клавиатуры текст взял на себя – одновременно – *функции рукописного и печатного слова*. Созданное на компьютере и размещенное в Сети сочинение имеет *квази-рукописную природу* (оно набрано вручную) и в то же время – *обращено urbi et orbi*. Казалось бы, в таких условиях у текстов на традиционных носителях нет шансов выжить. Однако мрачным прогнозам скептиков не суждено было оправдаться. С тех пор, как сообщество пишущих освоило клавиатуру ПК, прошло больше двух десятилетий, а *книга все также далека от того, чтобы разделить судьбу* конных экипажей и самоваров. Неопубликованный в издательстве (не удостоенный статуса *вещи*) текст и сегодня *воспринимается как рукопись*, то есть как высказывание, не приобретшее общественного признания, хотя и «доступное всем желающим». Какие же силы удерживают книгу от исчезновения? Почему она так и не превратилась в одно из осадочных отложений истории?

Сил, поддерживающих книгу на гребне современности, несколько. Помимо духов-покровителей авторства, у книги есть и другие защитники. К их числу можно отнести коммерсантов, занятых изданием и распространением книг и журналов. Свою лепту в сохранение книги вносит и ее эстетическая привлекательность (книга – вещь красивая, изящная). А привычки тела? Многим из нас приятнее предаваться чтению, когда в руках лежит хорошо изданная книга. Все это так. Но в обществе, где доминирует экранная культура, живучесть книги нельзя объяснить ее *относительными* преимуществами. Полагаю, что главная причина сохранения книжной культуры – в том, что западный мир по-прежнему остается миром авторов. Воля к авторству надежно охраняет культуру бумажной публикации и создает иммунный барьер, защищающий печатную книгу от экспансии оцифрованных текстов. Попробуем проследить связь, имеющуюся между авторским стремлением к признанности и «чудесным» сохранением книги в современной культуре.

Благодаря переходу к работе с экранным словом и возникновению электронно-сетевой среды, процедура обнародования текста (публикация) занимает всего несколько минут. Десяток щелчков мышкой – и вот уже твой опус доступен всем и каждому. Однако простота выхода на широкую публику таит в себе немало превратностей. На пути к читателю текст встречается с новым и труднопреодолимым препятствием: имя ему - *информационная перенасыщенность медиа-сферы.* В переполненном сообщениями Интернет-пространстве авторский путь к признанию становится все более тернистым: сообщество тех, кто подготовлен к чтению развернутых высказываний, сокращается, в то время как число пишущих непрерывно растет. Легкость обретения признания через сетевую публикацию – не более чем обманка, мираж. Сеть благоволит к тем писателям, которые *уже признаны* публикой (знакомы ей). В борьбе за читательское внимание непризнанные авторы не могут добиться общественного признания вне Сети, миновав стадию печатной публикации. Правда то, что сетевое высказывание всем доступно, но правда и то, что *доступность* не равнозначна *востребованности* (тем более, для *вдумчивого чтения*). До тех пор, пока текст не получит признания сообщества компетентных читателей, он будет оставаться на положении *общедоступной рукописи.*

Попробуем обозначить основные причины, побуждающие современных авторов нести свои сочинения к издателям.

Первую из них можно усмотреть в необходимости (для ищущего признания автора) провести *авторизацию* электронного текста. Если автор размещает текст в Сети (в блоге или на сайте), то перед ним встает следующая проблема: как добиться того, чтобы его высказывание было соотнесено с ним как с человеком, имеющим тело (как с одним из смертных)? В ситуации, когда Сеть наводнена текстами, публикуемыми «виртуалами» и сетевыми анонимами (тексты под никами), Интернет-известность сама по себе не обеспечивает автору признания по ту сторону сетевых сообществ. Ведь экранное тело текста никак не соотнесено с бренным телом его создателя. Чтобы *положительная корреляция между определенным человеком и определенным текстом стала возможна*, текст должен быть *опубликован в издательстве*[11]. Только электронная публикация со ссылкой на выходные данные печатного издания может гарантировать доставку «фимиама» строго по назначению и поддержать надежду авторов на получение персональной ячейки в культурной памяти (в Архиве).

Вторая причина, подталкивающая писателя к типографскому способу публикации своих сочинений, – это редуцированная телесность экранного слова. Закрепление слова в форме

---

[11] Перевод слова на электронные носители напрямую задевает ученых, исследующих литературное наследие знаменитых писателей и готовящих к печати академические собрания сочинений. Тексты нашего времени – это тексты-без-автографа. Будущих исследователей классиков XXI века ожидает немало проблем, так как они не смогут обратиться для подтверждения своих утверждений и отрицаний к рукописным архивам. У издателей академических собраний не будет под рукой автографов, опираясь на которые, они могли бы корректировать ошибки прижизненных изданий. Электронный текст – свидетель ненадежный: его легко «уничтожить», «повредить» или «фальсифицировать»; по нему невозможно определить, кем и когда он был «написан», вносились ли в него изменения, а если вносились, то когда, в каком порядке и кем. Достоверным свидетельством авторской воли в такой ситуации оказывается то, что прежде было предметом правки и корректировки: последняя при жизни автора книжная (журнальная) публикация произведения.

двоичного кода делает его общедоступным, но легкость «выхода в эфир» имеет и оборотную сторону: наводнённость сетевого пространства разнородными текстами ведет к загрязнению логосферы и делает читателя непокладистым, подозрительным и осторожным в том, что касается готовности нести временн*ые* затраты на ознакомление с пространным высказыванием. В таких условиях ***непризнанному автору*** трудно привлечь к себе внимание той части публики, которая могла бы по-настоящему оценить его работу и ввести начинающего писателя в сообщество уже признанных, известных авторов. Именно от привилегированных читателей (от оценщиков, котировщиков, от читателей-критиков) во многом зависит включение текста в процесс обмена мыслями (образами, метафорами) внутри «сообщества знающих», то есть тех, от кого зависит вовлеченность высказывания в «культурный оборот», в Традицию.

И простой читатель, и читатель квалифицированный хотели бы иметь минимальные гарантии качества текста, предложенного к прочтению. Спрашивается, какие процедуры способны предоставить такие гарантии? Ответ на сегодняшний день таков: это процедура ***прохождения текстом препятствий и фильтров, затрудняющих прямой доступ к читателю.*** Причем преодоленные преграды должны быть убедительно, наглядно явлены телом текста. В современных условиях ***это означает, что текст, прежде чем появиться в Сети, должен пройти инициацию бумажной публикацией.*** Чем большее число текстов вброшено в медийное пространство, тем более развитой должна быть система фильтров, через которые вынужден пройти начинающий автор для того, чтобы его сочинение было удостоено внимательного прочтения. Востребованность текста другими (в том числе и читающими с экрана), и тем более – значимыми другими (сообществом профессионалов, критиков и просто компетентных читателей), предполагает ***испытание печатью.*** После того, как текст прошел печатную инициацию, его электронный двойник обретает преимущественное право на прочтение также и в сетевом пространстве.

Текстовая перенасыщенность Интернета существенно повышает ценность ***рекомендательных знаков***, помогающих читателю остановить свой выбор на определенном произведении (в случае, когда перед ним произведение незнакомого ему

автора). Но такие знаки могут сопровождать только текст, изданный в типографии. Если сочинение размещено в Сети без прохождения печатной инициации, читателю неоткуда получить информацию, которая освободила бы его от необходимости лично просматривать работу «сомнительного автора». Как видим, *минимальной рекомендацией* к прочтению является *сам факт печатной публикации*, отображенный на экране в виде выходных данных печатного издания. Разумеется, нельзя сказать, что тексты неизвестных авторов, которые не несут на себе подобных знаков, никем не читаются, их, конечно, читают, но читают *по остаточному принципу*. Если компетентный читатель и решится на ознакомление с текстом без «рекомендаций», то только в ситуации, когда по запросу, размещенному в поисковике, нет других предложений.

Выходные данные особенно необходимы в тех случаях, когда заинтересовавшее читателя сочинение велико по объему. Опубликованный в Сети текст неизвестного автора (особенно если его величина превышает объем в 15-20 тыс. знаков) имеет немного шансов на прочтение. В академическом сообществе (во всяком случае, в социальных и гуманитарных науках) текст, обнародованный в Сети, но не прошедший через издательскую процедуру, расценивается как «сомнительный». У многих литературных и научных журналов сетевых читателей намного больше, чем тех, кто читает их бумажные версии. Однако редакции продолжают издавать журналы-на-бумаге, поскольку имеют все основания полагать, что серьезное периодическое издание должно иметь печатную версию. Только после выхода из печати текст попадает в книготорговую сеть, в библиотеку и в поле зрения людей, информирующих общественность о новых книгах и журналах. Таким образом, процедура издания может рассматриваться как операция по превращению квазирукописного текста в *формально признанное* обществом произведение.

Тело книги как рекомендательное письмо до востребования. Издание книги – сложный, многоступенчатый и трудоемкий процесс (подготовка к печати, печать, реклама, реализация в книготорговой сети), запуск которого предполагает прохождение книгой (статьей) редакционно-издательского фильтра.

Готовность издателя вложиться в публикацию книги и придать электронной «рукописи» *вес* (бумага, помимо физической массы и плотности, придает книге еще и *символическую весомость)* существенно повышает ее шансы на прочтение. У «появившегося в Интернете» и снабженного «выходными данными» текста уровень «априорного доверия» со стороны потенциального читателя (особенно читателя, профессионально ориентирующегося в той или иной области теоретического или практического знания) существенно выше, чем у *текста только сетевого.*

Конечно, сама по себе печатная публикация (и в эпоху Гутенберга, и во времена Майкрософта) еще не гарантирует качества книги. Мы знаем, сколько чепухи печатают издатели и продают книгопродавцы. Но этот факт говорит лишь о том, что печать выполняла (и выполняет) *функцию первой и самой грубой очистки логоса.* Для осмысленного выбора книги первой фильтрующей ступени явно *недостаточно.* Из числа фильтров, применяемых для более тонкой очистки, можно упомянуть инфраструктуры рецензирования, критики, литературных конкурсов и т. д. Не случайно сведения об их прохождении принято размещать на виду, на книжной обложке. Опытный читатель обязательно отметит для себя количество и качество очистных сооружений, через которые удалось пройти заинтересовавшей его книге (кто ее рецензировал, какие премии она получила и т. д.). Он обратит внимание на издательство[12], на тираж книги, на то, есть ли у нее рецензенты и кто они, на то, какое это издание (1-е, 2-е или 3-е...), и, наконец, на качество ее художественного оформления...

Как видим, завоевание текстом общественного признания по-прежнему предполагает его вовлеченность в медленно движущийся механизм книгоиздания. «Бумажная» публикация выполняет для посетителей книжных магазинов и пользователей сети Интернет функцию первичного рецензирования текста. Возможно ли обратное движение? Может ли текст сетевой

---

[12] Чем серьезнее издательство, тем больше шансов у публикации получить общественное признание. Книга, изданная в «хорошем издательстве», рассказ (роман), опубликованный в журнале с репутацией, привлекают к себе внимание «серьезной публики» уже по месту их публикации.

локализации (текст еще не признанного автора) завоевать общественное признание и подняться на культурный Олимп? Такие случаи мне не известны. Тексты по-прежнему завоевывают право на внимание публики, приняв образ *печатного издания,* в то время как функцию «широкополосного» канала *распространения и доставки* текстов берет на себя Интернет.

2010

2. РЕЧЬ И ПИСЬМО

2.1. Условность присутствия (человек, реальность, слово)

Образ человека – слово. Всё, имеющее место, имеет его через слово. Слово делает человека уместным. Человек образован словом, у-словен. Кем-то и чем-то он становится через слово. Через обращенное к нему слово (слово матери, отца, друга, учителя, Бога) человек обретает форму. Через слово он обнаруживает себя как место-имения-слова. Он – место для слова и, следовательно, для мира.

Человеческое бытие устроено словом, условно, об-у-словлено. Человек свободен, отвлечен, дистанцирован от себя и другого в слове и через слово. Только через слово тела обретают место. Растения и животные обходятся без слов, не сознавая времени как временности своего существования. Их жизнь определяет не слово, но фюзис. Владеющий даром речи зависит не столько от места своего обитания, сколько от места-расположения слова.

Слово предполагает Другого. *Другой* для человека — тот, кто радикально от него отличен (дистанция между Творцом и творением бесконечна). Человек существует в модусе «я» и в модусе «другого». Другой, другое, другие — его опора. Другие — это атланты и кариатиды, поддерживающие свод его присутствия: «из них ослабнет кто-то — и небо упадет». Человеческое внимание направлено на другое (на себя, на него, на них), человек *отнесен* к другому и одновременно *задет* другим, определен другим через претерпевание, через бытие-в-ответе (он активен и ре-активен).

Данность другого (не важно — интенциональная или респонзитивная) всегда уже предполагает слово, она всегда *условна, всегда обусловлена*. Конститутивная, безусловно необходимая для человеческого присутствия другость ***развернута в слове***, а полюса вербальной развертки присутствия — это Бог и вещи, Другой и другие.

Словом предположено не-слово. Сначала говорят о людях и вещах, о своих желаниях и нуждах, и только потом — о словах. Слово первобытного человека и слово ребенка — это не слово о слове, а слово о не-слове, о том, что этим словом открывается. Здесь словом (словами) выражается иное: вещь, сущее.

То, что в слове (словом) открывается нечто сущее само по себе (от вещей и эйдосов до Бога), в это человек верит. Расшатывание этой первичной, исходной для него веры — результат глубинных сдвигов в самых основах человеческого существования. По мере усложнения искусственного, на фундаменте слова возведенного мира и укрепления «я-сознания», отношение к сущему становится все более критичным.

В человеческой истории были времена, когда слово как бы срасталось с вещью, с человеком и даже с Богом (Имя Божие есть Бог, но Бог не есть Его Имя — учили имяславцы). Позднее слово и иное слову (не-слово) отделились друг от друга, но связь между ними по-прежнему переживалась как что-то само собой разумеющееся (есть слова, имеющие значение, но не имеющие референта в первой реальности (гиппографы, русалки, кентавры...), а есть слова, озн*а*чивающие вещи сущие независимо от слов). На смену вещему, магическому, сакральному, мистическому слову пришли метафора и понятие. Слово как выражение-отображение реального[1] долгое время соседствовало со словом как проектом возможного (мыслимого, воображаемого, гипотетического) бытия. Сегодня сакральное, поэтическое и философское слово оказалось вытеснено на обочину новоевропейской цивилизации. Сегодня мы находимся *в ситуации, когда и вещь, и другой человек, и Бог растворяются в слове.* Такой сдвиг обессиливает слово и ведет к его замыканию на себя (приводит к «короткому замыканию» означаемого и означающего). Слово теперь не столько открывает сущее в его «само по себе», сколько парит в сфере возможного (мыслимого, воображаемого) и создает виртуальные (по-сетевому — действительные) миры.

---

[1] В качестве сущих мыслились не только данные нашему восприятию и поименованные вещи и отношения, но и смысловые формы, которые философ обнаруживал в речи, но не находил им соответствия в чувственном опыте (платоническая традиция).

В слове тел*а* обретают место, присутствуют. Имея тело, человек имеет для него место. Бессловесное тело – тела не имеет. *Иметь* тело (слово, мысль, образ) – значит быть словесным существом, значит *именовать*. Человек вмещает слово, слово вмещает человека.

Но если человек имеет место через слово, то и у *слова есть место*. Мест*а*, в которых «бывает» слово, разнообразны. *У слова – своя топология*. Устное слово воздействует на человека иначе, чем слово, запечатленное на глиняной дощечке, папирусе или пергаменте. Порядок чтения свитка – иной, чем порядок чтения книги, восприятие «газетного» слова отлично от восприятия слова, считываемого с «экрана». Зависит ли образование человека – постольку, поскольку образ имеет языковую форму – от того, где и как локализовано слово? Зависит ли «образ мыслей» от места-расположения слова? Какие возможности дают и какие ограничения накладывают на человеческое сознание те пути, которыми слово исходит от человека и приходит к нему? В какой мере индивидуальная и коллективная формы человеческого бытия зависят от топологически-конкретного воплощения слова?

История слова в ракурсе его топологической конкретизации – это история телесного обособления слова от человека, от его говорящего и поющего тела. Оставляя в стороне вопрос о том, что лежит в основе того или иного типа культуры – слово и его место-расположение или, напротив, культура, изобретающая «под себя» способ обращения со словом, рассмотрим те топологически определенные формы, которые отличаются друг от друга характером сочленения *тела слова* и *тела человека*[2].

---

[2] Маклюэн полагал, что характер общества и культуры зависит от смены средств коммуникации, но это, по нашему убеждению, существенно упрощает проблему. Логика трансформации культуры формируется как равнодействующая многих сил и процессов. Инструменталистскую по своей природе концепцию Маклюэна, отводившего решающую роль в развитии общества смене средств коммуникации, следует признать редукционистской, но тот толчок, который получил ряд гуманитарных дисциплин (в том числе – философских), благодаря тематизации роли средств коммуникации в трансформациях социума был, бесспорно, весьма плодотворным для истории, социологии, культурологии, философии, etc. Как пишет К. С. Пигров, «даже если

Какова цель такого рассмотрения? Она состоит в том, чтобы ***исследовать взаимосвязь между фигурами у-словного (человеческого) бытия и формами отношения человека к миру и самому себе, или, другими словами, рассмотреть то, как эти формы соотносятся с тем, в каких телах и каким образом осуществляется у-словность человеческого присутствия в мире.***

Реализация этой цели предполагает описание и анализ основных человеко-образующих (об-у-словливающих мироотношение и мировидение) форм речевой активности человека. Таких форм в первом приближении две: *сказывание/вслушивание* и *письмо/чтение*. Письмо/чтение как форма у-словного бытия в мире существенно модифицируется в зависимости от того, каким образом слово предъявляется читателю. Можно выделить три основных формы письма/чтения, а стало быть – три способа визуализации слова: это 1) рукопись, 2) печать и, наконец, 3) виртуальная симуляция текста на экране (графика, печать)[3].

мы не можем принять парадигму, утверждающую решающую роль средств коммуникации... <...> тем не менее инструментальность не может игнорироваться» (Пигров К. С. Социальная философия: учебник. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, С. 2005).

[3] Интересный опыт «ландшафтного анализа» сращений тела и текста в «миг интенсивного соприкосновения *текстуры текста* и *границы тела*» (с. 28) был осуществлен в работе трех самарских авторов (См.: *Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В.* Текстура текста: Персей, щит, Медуза // Mixtura verborum'2004: пространство симпозиона. Самара: Самар. гуманит. акад., 2004. С. 25-40). В этой статье были выделены и проанализированы «культурные тела» (тела, создаваемые в процессе применения тех или иных техник письма/чтения текстов), формирующиеся в практиках работы с глиняными табличками, с папирусным свитком, со средневековым кодексом, с печатной книгой и с текстом на виртуальном носителе. Такой подход к исследованию взаимодействия тела и текста представляет большой интерес, и его можно было бы продолжить в разных направлениях. Но мы в этой работе не будем анализировать конкретные формы сращения тела и текста и производимых ими (в актах письма-чтения) эффектов. Наша задача ограничивается рассмотрением только общих форм смысловой и телесной связи человека и слова, то есть мы не будем анализировать особенные формы сращения человека и слова в устной речи, в рамках рукописной традиции, в пространстве печатных и электронных способов взаимодействия человека со словом.

Ниже мы рассмотрим уже реализованные в человеческой истории формы топологической конкретизации слова и те возможности, которые этими формами определяются.

2.2. Устная речь: слушать и говорить

Исходная локализация слова — устная речь, озвученное дыхание: слово рождается из согласного усилия грудных мышц и голосовых связок, языка и зубов, гортани и губ... Устное слово мы сначала *слышим* и только потом — видим того, кто его произносит. В*и*дение человека, произносящего слова, факультативно для его восприятия[4]. Говорящий и слушающий не могут находиться далеко друг от друга. Они связаны в пространстве и времени. Человеческий голос озвучивает слово, а звук внятен лишь тому, кто находится рядом. Устное слово «привязано» к говорящему, оно ситуативно и эмоционально насыщено. С определенной дистанции можно дать знать о своем присутствии криком, но даже на расстоянии 20—30-ти метров вести осмысленную беседу, внимать развернутой речи трудно, если вообще возможно. Представить себе предельную дальность приема фонетически упакованного сообщения можно на модели театра. Пространство театра — это пространство, специально созданное для того, чтобы присутствующие в нем зрители могли видеть и слышать артистов на большом расстоянии. Условием приема сообщения с расстояния в несколько десятков метров является полная тишина на стороне тех, кто ему внимает.

Фонетическая форма бытования слова накладывает жесткие ограничения на тематику и объем передаваемых ближним и дальним (потомкам, другим поколениям) слушателям посланий. По причине ограниченности пространственного и временного дальнодействия устного слова, а также в силу ограниченности объема индивидуальной и коллективной памяти

---

[4] Можно слышать и не видеть того, кто говорит. Устное слово отделяется от тела, и его акустический образ распознается сам по себе, как особый фонетический организм (как тело слова). Однако видеть говорящего — значит лучше и точнее понимать его: сопровождающая произнесенное слово мимика и жестикуляция — «путеводные знаки» понимания.

бесписьменные культуры *владеют устными речевыми жанрами в существенно большем, чем письменные народы, масштабе*. Коллективное, родовое сознание организовано, структурировано своеобразными мнемоническими машинами, позволяющими передавать от поколения к поколению, от человека к человеку не только язык в его лексическом и грамматическом своеобразии, но и пространные повествования о происхождении мира, о богах и героях, о деяниях предков и т. д. Миф, эпос, сказка, притча, песня, пословица, поговорка, загадка, заклинание и т. д. — это разнообразные мнемонические машины, которые посредством ритма, рифмы, стихотворного размера, распева, устойчивых речевых фигур (тропов) способствовали сохранению народного сознания в метатекстах.

Традиционные техники упорядочения устного слова были одновременно и особыми эстетическими техниками. Язык мифа и эпоса существенно отличался от языка повседневного общения, это была особым образом сложенная (сложная) речь. Соответственно, она требовала людей (аэдов, бардов, сказителей), способных удерживать ее в памяти и достойно воспроизводить. Эти люди были хранителями, исполнителями и безвестными творцами языка, структурированного в повествование, они же были учителями и воспитателями народа, актуализировавшими своими говорящими (поющими) телами родовое (племенное) сознание в мирособирающее повествование мифа.

Воспроизводимость мира, человека, социальных установлений в слове мифа (космогонического, антропогонического, солярного, календарного...) и в слове эпического сказания была священным (для архаического человека) актом воспроизводства космического порядка, включая сюда и порядок человеческой жизни. Особое, общее всему племени (речевое) пространство архаического нарратива (пространство мифа, позднее — пространство эпического сказания) было культурной формой, удерживавшей у-словность человеческого присутствия.

Тело речи и тело рода (народ и язык). Устная речь неотделима от человека, она жива его голосом. Опыт и знания сохраняются и на уровне обыденной, разговорной речи, но семантическая предопределенность понимания мира – еще не повествование,

не связный рассказ о мире и человеке. Структурирующие жизнь рода нарративы (миф, эпос, легенда) представляют собой языковой ландшафт, сформированный на родной ему «почве» слов и словосочетаний. В этом ландшафте особым образом организованного логоса и обитали люди архаических культур.

Передаваемое изустно повествование – это уплотненная в текст анонимная речь этноса. Объем знаний, которые человек способен сохранить и передать своим потомкам посредством их «оглашения», ограничен. Миф, эпос, сказка, загадка, поговорка, песня, etc. не предполагают индивидуального авторства. Эпоха сказителей — эпоха «народного», безличного слова.

Особенность устного слова в том, что хотя оно и позволяет человеку *удерживать дистанцию по отношению к вещам, но при этом не предполагает рефлексивной дистанции по отношению к самому себе*. Слово мифа — это наивное слово. Его принимают так, как принимают сами вещи. По-другому и быть не может в ситуации, когда слова и высказывания, включая сюда и большие нарративы, воспринимаются подобно деревьям и ручьям, цветам и скалам, то есть как что-то само собой разумеющееся, как континуум слова-и-вещи. Только авторское слово, только высказывание, за которое отвечает конкретный человек, может быть превращено в предмет критического анализа. *Бытовые высказывания* допускали проверку на истинность и в дописьменную эпоху (отдельный человек может ошибаться, забывать, путать, он даже может, преследуя свой частный интерес, сознательно вводить собеседника в заблуждение, «водить его за нос»), но большие, «родообразующие» высказывания (миф, эпос) воспроизводились, передавались и сохранялись как изначальная и несомненная истина; их не ставили под вопрос, не испытывали на предмет истинности или ложности. И все это потому, что в них не подозревали вымысла (миф — не высказывание, не *чье-то* суждение, а *данность*).

Архаическая культура, покоящаяся (в вербальном плане) на фундаменте устного слова, не предполагала института «образования», который отвечал бы за формирование и социализацию потребного ей человека. Язык и миф как хранители знания, как человеко-образующая «логосфера» не нуждаются в «школе». Ключевые для этноса тексты передаются от поколения к поколению, в них врастают по мере взросления.

Итак, первоначально слово было неотделимо от говорящего тела. В эпоху архаики у тела и слова была общая судьба. Исчезновение племени, рода означало и исчезновение языка. С утратой «родового тела» исчезали и повествования, выражавшие символическую, душевно-духовную составляющую жизни этноса.

Как видим, площадка, на которой разворачивалась дописьменная жизнь народа, была очень узкой и не давала исчезнувшему роду возможности реинкарнации в тело другого рода, другой культуры (как это не раз происходило с культурами письменных народов). Тело как пространственно локализованный исток и кладовая речи топологически конкретно: иметь дело со словом — значит иметь дело с определенным человеческим телом (со своим собственным телом или с телами других людей). Слово в архаических культурах не только оглашалось, но и пояснялось телом — интонацией, силой голоса, его тембром, жестикуляцией, мимикой, позой говорящего — и той обстановкой, в которой «текла речь». *Между человеческим телом и словом не было «зазора», не было посредника, который мог бы нести слово без помощи тела* и представить слово как особую реальность. Только изобретение письменности позволило слову обособиться от человека.

В дописьменном обществе слово сказывалось (говорящим телом), но того, кто готов был бы «взять» слово «на себя» и нести за него ответственность не в порядке дела (слово-оскорбление, слово-преступление, слово-лжесвидетельство и т. д.), а в порядке его истинности/ложности или в аспекте его стилистического достоинства, еще не было. Представления о том, что помимо субъекта речи и действия возможен еще теоретический и эстетический субъект, архаика не имела; рождение теоретического субъекта стало возможно только с изобретением письменности, заморозившей текучую стихию устной речи.

2.3. Записанное слово (графика речи: к топологии письма и чтения)

Письмо и «большие общности». С умножением знаний, с ростом численности архаических сообществ, с зарождением потребности в точной фиксации, воспроизведении и передаче важных для поддержания родовой (племенной) жизни

нарративов и этических предписаний (сакральные тексты, обычное право), с возникновением государственных институтов и потребности в фиксации и трансляции директив властных инстанций, в закреплении межгосударственных договоров, etc., переход к письменной культуре стал жизненной необходимостью. Обществу, в котором коммуникация и властные отношения не могут осуществляться через непосредственное, личное взаимодействие людей, требуется «нечеловечески надежный» и вместе с тем податливый материал для сохранения и трансляции «вещего слова», то есть такой посредник, который был бы способен фиксировать и хранить слово в форме, допускающей его актуализацию тогда, когда это необходимо. По справедливому замечанию К. С. Пигрова, «переход к цивилизации немыслим без фиксации речи в письменном слове»[5].

Изобретение различных систем идеографического письма (иероглифического, слогового, буквенно-фонетического) решало одну и ту же задачу перевода человеческой речи из нестабильного звукового режима в режим графической визуализации[6]. Теперь слово не слушают, но воспринимают его «на глаз», «считывают» с поверхности[7], на которой оно процарапывается (продавливается) или наносится сверху красящим веществом.

Идеографическая форма «работы со словом» — мощный стимул общественного развития и в то же время — сила, стабилизирующая общественный порядок и поддерживающая целостность этноса. Люди*, которых разделяет пространственно-временная*

---

[5] *Пигров К. С.* Указ. соч. С. 208.

[6] Переходных форм от устной речи к речи письменной существовало немало. Идеографическому письму предшествовали иные способы фиксации сообщений: пиктограмма, узелковое письмо и др.

[7] Поверхность для письма должна быть достаточной по величине, чтобы запечатлеть связное высказывание. Записи, оставляемые в твердом материале (прежде всего — в камне), увековечивали сакральную и политическую жизнь общества; записи на более податливом материале можно было накапливать, переносить с места на место, копировать (переписывать). Эти последние могли использоваться уже не только в религиозной и официально-государственной, но также и в повседневной жизни людей, в быту.

и культурная дистанция, получают возможность встречи и «переговоров» на нейтральной территории текста[8].

Рукопись и устная речь в горизонте различий. Что же отличает письменную речь от устной, а что ее с ней сближает? Письменная речь, как и устная, *сохраняет непосредственную связь с человеческим телом*, но «органом речи» здесь оказывается контролируемая взглядом рука. Движение голосового аппарата создает звуковой образ слова, а движение руки — его графический образ. Манера устной речи (ее интонация, тембр, темп, ритм, etc.) всегда индивидуальна и всегда сращена с целостным образом человека (поза, жестикуляция, выражение глаз, мимика), но и след, оставляемый пером, тоже уникален: манера письма — это душа, собранная на кончиках пальцев, ее неповторимый *графический образ*.

Но как ни важн*о* сходство устного и письменного слова, особенно ощутимое на фоне печатных и электронных способов презентации человеческой речи, еще важнее то, что их друг от

[8] Письменность создала возможность не только для общения разделенных в пространстве и времени людей одного этноса, но также и для диалога и обмена между представителями разных культур, разных языков. Через перевод текст может войти в пространство иной культуры и стать площадкой для межкультурного диалога. «Культурные монады», благодаря письменности, обретают окна и получают возможность понять свою культуру как особенную в том или ином отношении, так как теперь они могут заглянуть в соседние окна (в тексты других культур) и увидеть отличие их смысловых интерьеров от интерьеров собственного дома (своей культуры). «Обогащение» одной культуры за счет взаимодействия с другими культурами (проблема «заимствований») на «почве» текста не воспринимается как культурная ассимиляция, поскольку взаимодействие с иной культурой здесь опосредовано рефлексией, а потому — свободно, не вынуждено. Заимствование из другой культуры через знакомство с текстом всегда опосредовано рефлексией, следовательно, входит в домашнюю культуру уже переработанным, а потому не воспринимается как «культурная агрессия». Текст оставляет за читателем право самому решить, как отнестись к нему, он не навязывает себя так, как один человек может навязывать себя другому человеку, один народ — другому народу. В дописьменных культурах возможность «холодного» — опосредованного текстом, медленного, ненасильственного — взаимодействия людей друг с другом отсутствовала.

друга отличает. Уже *авторская* рукопись представляет собой высказывание, обособленное от тела ее создателя. Автограф — это абстракция тела. Акт переписки рукописи еще глубже отделяет текст от телесного присутствия того, кто его создал (от писателя). Присутствие автора в рукописи становится с этого момента невещественным, оно абстрагируется в логико-смысловой, образно-символической и стилистической целостности текста. Копия, снятая с автографа, сохраняет связь с телом переписчика, но эта связь уже не имеет никакого отношения к содержательно-стилистическому единству рукописи, не принадлежит ее создателю.

В одну и ту же речь, в один и тот же разговор нельзя войти дважды. ***Графический способ выражения мысли, переживания, образа отчуждает их от говорящего и превращает в независимую от писца вещь, в рукопись.*** В строчках рукописи речь-река навеки останавливает свой бег. Теперь в эту реку можно войти и дважды, и трижды, можно войти в нее столько раз, сколько потребуется... Застыв, замерзнув, речь-река остаётся (по своему словесному «составу») той же самой, что и в момент, когда в рукописи была поставлена точка, в то время как человек, читающий рукописный текст, от одного прочтения к другому меняется, иногда — существенно. Меняется человек — меняется и смысл, извлекаемый им из произведения. Вербальная оболочка высказывания замерзает, а смысл его обретает текучесть. Каждый читатель вычитывает в одном и том же тексте разное, поскольку разное в него вчитывает. Прочность, долговечность графического буквализма письма отделяет текст от автора, а автора — от текста. Так созданное писателем высказывание[9] превращается в своеобразную (словесную) вещь, опосредующую событие его встречи с неведомым адресатом. Слову *дают место*; в результате в роли читателя оказывается не только собственно «читатель», но и автор текста. Неизменность записи позволяет писателю взглянуть на собственную речь глазами «другого», что развивает способность к саморефлексии и формированию навыков самоанализа и самоконтроля. Появляется возможность теоретического отношения к слову, речи, уму.

---

[9] Здесь мы оставляем в стороне работу переписчика, который выполнял черновую работу тиражирования авторских текстов.

Но что еще важнее, создавая письменный текст, который — в пределе — может прочесть «каждый», писатель ориентируется на «неизвестного читателя», исходит из «неопределенности адресата», тем самым он расчищает пространство для актуализации трансцендентального субъекта. Произнося устный текст, оратор обращается к определенной аудитории, автор текста, даже в том случае, когда он пишет для «целевой аудитории», не может не считаться с тем, что текст прочтут и те, на кого в процессе письма он не рассчитывал[10].

Новую ситуацию в отношении человека к слову (и к чужому слову, и к своему собственному) можно выразить формулой: *высказывание неизменно, внимающий высказанному — изменчив.* В ситуации письма/чтения мы извлекаем новые смыслы не за счет вольного или невольного изменения «тела текста» «под себя» (так происходит в сфере устного общения[11]), а за счет усилия понимания непонятного. Записанная речь *делает ощутимым непонятное в ней* и требует от читателя приложить усилия для того, чтобы понять ее: непонятное требует повторного прочтения, анализа, сопоставления с другими текстами, истолкования, возвращения к темным местам, etc.

Работу над высказыванием приходится интенсифицировать также и потому, что пишущий может рассчитывать на неизменность своего высказывания, но не может представить себе с полной определенностью, какого рода люди будут читать его

---

[10] «Трансцендентальный эффект», впервые возникающий в ситуации локализации речи вне человеческого тела, производится печатным и электронным текстом намного более эффективно, чем текстом рукописным. Текст — конструкция субъекта (автора) и предназначен для субъекта (для читателя как инстанции, воссоздающей смысловое единство текста) — таково априори письменного, а в особенности — печатного и электронного высказывания. То, что фактически автор и читатель всегда конкретизируются и присутствуют в качестве Ивана и Петра, не отменяет конструируемой самим актом письма трансцендентальной субъективности, к которой оказываются «подключенными» и автор, и читатель.

[11] Так происходит в устном общении: люди пересказывают друг другу то, что «они сами» слышали или читали, но делают это «своими словами», незаметно для себя искажая, меняя смысл того, что они действительно «слышали своими ушами».

текст. Пишущий, в отличие от говорящего, обращается не к определенному другому (другим), но к «другому вообще». Соответственно, приходится продумывать и артикулировать мысль, рассказ, оценочное суждение таким образом, чтобы его содержание «могло дойти» до любого читателя. Иначе говоря, фиксация высказывания сводится к интенсификации работы со словом и смыслом и со стороны автора высказывания, и со стороны читателя.

Работа со словом приобретает теоретический, рефлексивный характер. Разговорная речь, произведения «устного народного творчества» устанавливают и удерживают дистанцию между человеком и окружающими его людьми и вещами, но ***не дают возможности удерживать дистанцию по отношению к слову, не позволяют рефлексивно «подвешивать» говорящего в качестве говорящего,*** в качестве того, «*кто*» говорит. Только с появлением письменности, отделяющей слово от сказывающего и предъявляющей не только вещь, данную словом и в нем магически присутствующую[12], но само слово (слово как вещь, слово как сочетание начертанных на папирусе знаков), ***в поле зрения оказываются и предмет высказывания, и само слово***, его логическая определенность, его многозначность, выразительность, пластичность, etc. Только внешняя фиксация слова открывает

[12] В магическую эпоху слово и вещь были внутренне связаны друг с другом. Даже в письменных культурах, практикующих работу со словом как таковым (риторические украшения, стилистические ухищрения «специалистов по словам»), отделенную от практики называния вещей, магическое отношение долгое время сохраняется в неприкосновенности. Письмо подтачивает магическое отношение к слову, дает возможность укорениться новым практикам обращения с ним, но не может разрушить это отношение. Это оказалось под силу только печатному слову. Неразрывность слова и произносящего (записывающего) его тела, слова и обозначаемой им вещи держалась долго. Так, например, русские цари (в допетровскую эпоху) никогда не писали сами, текст они диктовали, но не по причине «безграмотности» (в «словесном учении» все московские цари были людьми сведущими). Они опасались порчи, которую недруги могут навести по следу, оставленному рукой властителя. Автографы сохранились лишь от Бориса Годунова в его бытность конюшим боярином. Став царем, Годунов писать собственноручно перестал.

возможность аналитической работы над языком, над его логико-смысловой, грамматической, синтаксической и фонетической составляющими. Письменная речь не только обращает на себя внимание своим особым «складом», она, оказавшись перед глазами читателя в качестве устойчивого тела текста, только и возвращает пишущему — пишущего (как субъекта письма), а читающему — читающего (как субъекта чтения и истолкования прочитанного).

Зафиксированное слово обретает новое качество. Оно уже не звук, исходящий от человека и не имеющий самостоятельного, не зависимого от его тела топоса, но особая вещь, существующая постольку, поскольку хранит на своей поверхности всегда открытые для чтения знаки. *Папирус и книга — это вещи, представляющие мысль и образ как нечто, существующее отдельно и от человека, и от вещи.* Обернувшись последовательностью знаков, человеческая речь, а с ней и человеческий дух отделяются от эмпирического субъекта речи и *обретают самостоятельность 1) по отношению к автору, 2) по отношению к реципиенту и 3) по отношению к предмету речи.*

Слово, сохраняя способность именовать вещи, действия и отношения и представлять их «умственному взору», когда они не даны в непосредственном восприятии (в своей графической форме), обращает внимание читающего на того, *кто сочинил* (написал) текст, и на того, *кто прочел* его, то есть на субъекта письма/чтения.

Своеобразие письменной речи можно прояснить, прибегнув к аналогии. Представим себе, что за тонированным стеклом шкафа в определенном порядке расположены предметы. Стекло (1) позволяет тому, кто смотрит сквозь него, видеть и сознавать то, что находится за ним (в глубине шкафа); но в то же время, в качестве тонированного стекла, оно может (2) привлечь внимание и к самому себе как к стеклу, став предметом специального рассмотрения. Но глядя на стекло, мы (3) можем увидеть в нем (если особенным образом сфокусируем взгляд и нацелим его на наше отражение в таком стекле) самих себя, смотрящих на(сквозь) стекло. Что же происходит, когда наше внимание и восприятие смещается?

1) Взгляд, отраженный от вещи, помещенной за стеклом (то есть от предметного содержания высказывания), возвращает

мне меня как отличное *от вещи* сущее, как созерцающего и сознающего, как того, кому вещь *дана*; здесь происходит то, что в текстовом пространстве имеет место на уровне предметного содержания текста.

2) Взгляд, отраженный от стекла (от моей записанной речи), возвращает мне меня как отличное *от слова* сущее (как того, кто владеет словом и кем владеет слово) и побуждает обратить внимание на способность речи представлять моему умному зрению слова-как-вещи, на самостоятельную красоту и глубину языка, логоса.

3) Наконец, взгляд, отраженный от моего отражения в тонированном стекле (в письменной речи), возвращает мне меня как существо, *отличное от опознанного в тексте рече-образа* (тот, кто узнал в отражении себя, тот отличает себя от своего ограниченного речевого среза), то есть возвращает мне меня как того, кто читает и судит о прочитанном, и как того, кто отличает себя от себя-как-автора-текста. Это последнее различение, обратим на это внимание, позволяет удерживать не только сам текст, но и *акт его чтения-понимания*, акт, в котором обнаруживают себя «я» читателя и, соответственно, «я» писателя как точки различия «я» и любого его конечного выражения. Так рождается субъект теории.

Итак, с изобретением письма меняется способ человеческого бытия в мире: теперь рядом со словом мифа оказывается опосредующий отношение человека к миру, к себе и к другому *дискретный письменный текст (авторское высказывание)*. Язык оказывается тем «пространством», тем измерением, в котором человек обнаруживает себя как присутствующего в мире. Овладение письменной речью учит (исторически — человека, онтогенетически — ребенка) отделять слово от вещи, мысль от слова, а содержание мысли от мыслящего субъекта, от того, *кто* мыслит. Текст дистанцирует человека и от вещи, и от слова, и от скорлупок собственного «я» (тот, кто написал текст, — уже не «я», он, написавший, меньше, чем тот «я», который читает «отвердевшее высказывание» и обдумывает новое произведение). Общение с письменным текстом незаметно меняет человека. Письменная речь — это особая техника обращения с вещами и с самим собой, это техника опосредованной работы с сущим через работу со словами и смыслами.

Дистанция, свобода, отрешенность, индивидуация. Появление письменности, размещение высказывания в «теле» отделенной от человека вещи (в рукописи) было радикальной новацией в способе существования человека как «словесного существа». Появление рукописи означало, что слово обрело относительную самостоятельность от тела. Письменность дала возможность хранить и использовать в общественной и частной жизни большое количество высказываний, она усложнила речь, породив множество новых речевых жанров. Смыслы и образы нашли для себя особое, отделенное от человека место, когда их локализовали в стопках глиняных табличек, в свитках, в книгах и в собраниях рукописей (в библиотеках). Слово, запечатленное в процессе письма, превращается *в предмет, над которым можно не спеша, внимательно работать. Результат работы над текстом может быть зафиксирован в новой рукописи.* «Вселенная рукописей» несравненно просторнее, вместительнее и продуктивнее, чем «вселенная живой речи», если иметь в виду не речь саму по себе, а связные тексты, нарративы.

Но освобождение слова от тела означало и *его отчуждение от человека.* Если первоначальное, исходное высказывание (авторская рукопись, автограф) сохраняло живую, непосредственную связь с автором (хранило след его руки, его особенный почерк), то возникшая вместе с письмом профессия переписчика (писца) разорвала связь между рукописью и породившим ее мыслящим телом (автограф исчезает в копии, в «списке»)[13]. И хотя рукопись сохраняет связь с человеческой телесностью, оставаясь ручной работой («рукодельем»), но ни принадлежащую писцу индивидуальную манеру наносить знаки, ни используемый им в работе шрифт, цвет чернила и проч. мы уже не соотносим ни

---

[13] Только с появлением печатной книги автограф занял особое (и весьма заметное) место в «обороте» слов и текстов. С изданием книг массовыми тиражами и широким распространением практики «перепечатки» текстов с прежних его изданий, авторская рукопись получила новый статус — статус оригинала, статус рукописи, фиксирующей авторскую волю. Автограф остается точкой отсчета при первом издании произведения и при тех его переизданиях, которые претендуют на точность воспроизведения авторского текста (академические, научные издания).

с содержанием высказывания, ни с личностью автора. Наше внимание целиком концентрируется на восприятии содержательно-смысловых и эстетических компонентов текста[14].

Концентрация внимания на письменной речи отвлекает читателя от подручно и наличного сущего и располагает его в образно-смысловом, воображаемом пространстве. В момент создания или чтения текста человек — на время — «обездвиживается», а его внимание выводится за пределы окружающего мира. Так посредством текста человек обретает власть над вещами «первой реальности»: он может по своему произволу *уходить из мира вещей* в мир слов и *возвращаться из мира слов в мир вещей* (в повседневный мир), он может пребывать «в мире слов и смыслов» столько, сколько необходимо для того, чтобы выразить мысль, образ, символ или чтобы понять их. Письменное слово, локализованное вне человеческого тела, оказывается топосом, в котором человек *обретает большую, чем прежде, свободу как от вещей, так и от самого себя* (свободу от собственных страстей, желаний и страхов).

Обретение словом места вне речевых органов человека — подлинная революция в области «техники работы с сознанием» и управления собственным телом. *Свобода слова* была завоевана в момент, когда слово отделилось от человека. Освобождение слова было, одновременно, и шагом на пути к высвобождению индивидуальности.

Формирование двуединого пространства письма/чтения (*скриптосферы*) весьма способствовало индивидуации человека, его выпадению из кокона родо-роевого уклада архаических обществ. Скриптосфера так устроена, что вовлеченный в нее человек — по причине объемности и разнообразия «рукописного царства» — получает возможность отбирать из множества

---

[14] Если в переписанном произведении мы абстрагируемся от индивидуально-телесных инвестиций в рукопись (хороша именно та рукописная копия, которая не задерживает внимания на своей графической стороне), то, когда к нам в руки попадает автограф (особенно автограф рукописи известного писателя), мы обращаем внимание на индивидуальные особенности авторского почерка, на те его характеристики, которые сохраняют авторское присутствие.

текстов те, которые «важны», «интересны», «прекрасны» или «истинны» *лично для него.*

Рассматривая процесс индивидуализации и обособления «роевого человека» с пространственной точки зрения, можно зафиксировать существенный сдвиг в пространственно-телесной актуализации нарративов по сравнению с эпохой устного слова. Миф и эпос исполнялись *в группе* и *для группы*. Рукописный текст также допускает чтение вслух, для слушателей. И все же чаще каждый читает «для себя», в одиночку углубляясь в содержание произведения (книгу трудно прослушать целиком, не всякий текст можно воспринять на слух по причине усложненной грамматики и синтаксиса письменной речи). Читая, человек *обособляется*, он *ищет для чтения уединения*, так как внешние шумы, присутствие других людей мешают сосредоточиться на восприятии текста. Процесс обособления, отвлечения от «других» разворачивается и в смысловом измерении, *где каждый торит свою тропу* и выносит из скиптосферы то, что ему ближе, то, что ему по силам, то, что резонирует с его душевным складом. *Взаимодействуя* — через посредство текста — с людьми, которые отделены от меня в пространстве и во времени, я в то же время *обособляюсь, дистанцируюсь* от своих ближних, от тех людей, с которыми я соседствую в настоящем.

Разнообразие содержательных и стилистических качеств текстов позволяет человеку сформировать свой собственный «круг чтения». В каком-то смысле он читает, чтобы перечитывать, то есть углубляться в содержание тех книг, которые остановили на себе его внимание (очаровали, поразили, озадачили...). Хотя корпус авторитетных (обязательных) текстов задается традицией, но у читателя всегда есть возможность выйти за пределы канонических, образцовых произведений и сформировать свою личную библиотеку[15].

---

[15] Не стоит забывать и о том, что, имея перед глазами текст, перечитывая его и размышляя о нем, мы можем прочесть его иначе, чем это делают «другие», так что даже в работе с каноническим текстом человек получает возможность формироваться как уникальная личность. Чтение — это всегда истолкование, а одно истолкование никогда полностью не совпадает с другим.

Социокультурная функция скриптосферы амбивалентна: с одной стороны, она создает общее образно-смысловое поле для людей, принадлежащих к одной культуре (канонический набор книг, авторов), с другой, она работает на дифференциацию и обособление читателей. Рождение читателя предшествует рождению автора. Автор «вырастает» из читателя, точнее — прорастает сквозь него. Человек читающий и пишущий обособляется от рода, от родовой стихии, опираясь на новые возможности отвлечения и индивидуации, предоставляемые ему визуализацией речи.

Скриптосфера способствует обособлению индивида уже самим фактом своего существования, тем, что она расположена в доступном человеку природном, социальном и бытовом пространстве. Она — «в» мире, но при этом всё в себя включает, всё в себе содержит. *С формированием скриптосферы присутствие смысла, логоса становится зримым*. Каждый свиток, каждая книга, а тем более — множество свитков и книг, собранных в одном месте (в библиотеке), указывают на вход в идеальное смысловое пространство. Войти в него – значит «умереть» для окружающих, для повседневной жизни. Пока читатель читает, а писатель пишет, они блуждают «в мирах иных» и в этих блужданиях обретают свободу от диктата «первой реальности», от забот и радостей, обступающих их в пространстве, очерченном пограничными вешками рождения и смерти. Сознание читающего/пишущего бодрствует: движение в образно-смысловом пространстве рукописного текста требует концентрации внимания, напряженной работы сердца и ума. Читатель обездвижен; его тело тут, а мысли и душа — далеко... Мысль о том, что есть особый, идеальный мир, органична для человека, который *попеременно живет в «мире книг» (свитков) с его внутренним идеально-смысловым пространством и в мире повседневном, в мире смертей и рождений*.

Я даже думаю, что платоновское учение об идеях («мир идей») сформировалось не без влияния практик письма и чтения. Ведь Платон, как мы знаем, был не только слушателем и собеседником, но и человеком, который много времени проводил за письмом и чтением. Для того, кто погружен в скриптосферу, мысль о том, что бытие наполняющих ее смыслов есть истинное, подлинное бытие, а физический мир — не более

чем темная пещера, это не просто суждение, это метафорическое выражение читательского и писательского опыта попеременной принадлежности разным мирам. Пока слово не отделялось от говорящего тела, до тех пор заключенные в нем смыслы и образы мыслились как неотделимые от вещей и тел. Магическое сознание не мыслит смысла, смысловой определенности («чего-то») в изоляции от определенности чувственно воспринимаемой вещи. Возможность отделить вещь от ее смысла, мыслительная работа в зазоре между эмпирически данной вещью и ее значением, попытка отделить смысловую форму вещи от ее обнаружения в чувственном восприятии как не тождественную, а подобную ему (вещи — тени эйдосов) появились именно тогда, когда слова отделились от говорящего тела и обособились в вещи-тексты, сконцентрировавшись в *скриптосфере*.

«Плетение словес». Возможности и ограничения. По сравнению с возможностями мнемонических машин дописьменной эпохи *размер* текста, которой можно зафиксировать на папирусе, пергамене или бумаге, теоретически не ограничен. Без письменности как особой технологии речевой деятельности переход от первобытной архаики к цивилизованному обществу невозможен[16].

[16] Если говорить о возможности существования бесписьменной цивилизации, то таких случаев история не знает. В качестве примера бесписьменной цивилизации часто вспоминают о государстве инков. Но назвать эту цивилизацию полностью бесписьменной едва ли возможно. Известно, что инки пользовались «узелковым письмом», что позволяло им фиксировать все, что поддавалось подсчету и выражалось числом. Испанские хронисты донесли до нас сведения о том, что во времена правителя Апу Капака в Куско существовал «университет», а инки писали буквами и знаками на банановых листьях. По каким причинам инки отказались от знакового письма и перешли к «письму» узелковому («кипу») – достоверных сведений нет. Однако хронисты рассказывали, что на момент испанского завоевания еще сохранялись следы исчезнувшей письменности. Так, есть свидетельства, что в Куско, в храме Солнца, хранились деревянные доски в золотых рамах, на которых была записана история инков, есть также упоминания о свитках с надписями, найденных там же, в храме. Впрочем, ни доски, ни

Тематическое содержание литературы *на порядок богаче* тематического спектра текстов, хранимых устным преданием. Объем коллективной и индивидуальной памяти многократно расширился благодаря технике фиксации событий, мыслей, впечатлений «на внешних носителях». С изобретением письма появилась возможность сохранять в памяти не только деяния богов и героев, но и то, что относится к текущей жизни людей, что производит на них впечатление, что кажется им важным, значительным. Это могли быть и политические события, и погодные аномалии, и переживания людей и их мысли.

Письменная речь расширяет горизонты об-у-словленного человеком мира и делает его представления о действительности куда более подробными и детализированными, чем в дописьменную эпоху. Кроме того, письменный текст предрасполагает к анализу; визуальная данность текста взывает к вдумчивому рассмотрению его структуры, логики, стиля, эстетической выразительности, etc., и, далее, к рефлексии над структурой собственной, исследующей, истолковывающей текст мысли.

Хотя ограничения на размерность и тематику текстов, обусловленные конечностью человеческой памяти, в письменных культурах были в принципе сняты (письмо способно выдержать сколь угодно длинную цепочку мыслей, фактов, описаний), но на практике тексты по-прежнему были ограничены и по величине, и по тематике. Предел расширению объема рукописей, росту их номенклатуры и умножению их копий ставила трудоемкость работ по изготовлению писчего материала (папируса, пергамена), по производству защитных покровов текста (футляра с крышкой для папируса, переплета для книги) и длительность самого письма. Трудоемкость создания и размножения свитков и средневековых кодексов, их высокая стоимость препятствовали широкому распространению текстов и наращиванию количества «единиц хранения». Ремесленный способ изготовления рукописей косвенно ограничивался и тематическое разнообразие создаваемых на этой основе текстов. Объем отдельного произведения был также лимитирован временем,

---

свитки до нас не дошли. Характер инкской письменности до сих пор остается предметом споров лингвистов и историков.

которое читатель мог потратить на работу с текстом. Размер рукописи ограничивался конечностью всех действий «мыслящего тела». Отсюда — дискретность текстов, с одной стороны, и увеличение (не знающее имманентного этой форме речи предела) их количества и тематического разнообразия, с другой. И все же: число «единиц хранения» в культурной памяти становится в рукописную эпоху потенциально бесконечным, а средний объем («вербальная протяженность») одной «единицы хранения» увеличивается.

Традиционные общества и рукописная традиция. Мы не погрешим против истины, если скажем, что нацеленность великих культур прошлого на воспроизводство уже имеющихся литературных образцов во многом предопределялась их рукописностью. Оригинальные, необычные по стилю и содержанию произведения только в виде исключения могли «пробить себе дорогу» и получить «патент» на хранение в обществе, где размножение текстов было трудоемким и дорогостоящим предприятием, а круг читателей был узок.

Свиток и рукописная книга присутствуют в культуре до тех пор, пока их переписывают. Уже в древности многие могли писать о многом, но нельзя было рассчитывать на то, что это «многое» будет сохранено в культурном архиве. Запись на папирусе, пергамене или бумаге говорит о том, о чем *следует помнить* с позиции писателя, но *помниться будет* только многократно переписанное другими людьми. Акт переписки в рукописных культурах равнозначен признанию за тем или иным высказыванием, повествованием, теоретическим построением публичного статуса. Рукопись — вещь, и как вещи ей угрожает множество опасностей. Вот почему существенное и долговременное влияние на культурную традицию могли оказывать только тексты, многократно переписанные и в разных местах хранимые.

Трудоемкость процесса производства свитков и средневековых кодексов вынуждала общество и его писцов отбирать для переписки только те тексты, которые прошли проверку временем, которые общество признало достойными сохранения и копирования. В традиционном обществе *отбор «достойного записи» шел как на этапе создания новых текстов* (тексты создавались

с ориентацией на авторитетную книгу), *так и на этапе их размножения* (копирования)[17].

Локализация текста вне человеческого тела существенно расширяла тематическое поле связных высказываний, но рукописная форма их фиксации ***вела к необходимости отбирать из массы разнородных рукописей небольшое число авторитетных произведений. Избранные тексты и составили твердое ядро скриптосферы.*** В древних и средневековых обществах они служили фундаментом символического воспроизводства единства общества и цивилизации.

Поддерживаемое мощными институциями (церковью, государством) и частными лицами ручное копирование манускриптов выполняло ту же роль, что и позднейшее издание книг типографическим способом. С одной стороны, работа переписчика означала признание ценности текста и утверждение авторитета писателя, с другой, сам акт переписки был обусловлен авторитетностью воспроизводимого скриптором произведения и его создателя. Ориентация на авторитет (на образец) способствовала консервации и воспроизводству уже сложившегося в культуре круга базовых для нее идей, образов и символов.

Письмо и история. Передаваемое из уст в уста повествование (миф, эпическое сказание) способно было хранить только вечное, только сказ о «начале мира» и о «силах», управляющих им (сотворение мира, боги и их деяния, первые люди, родоначальники племени, герои легендарного прошлого), но оно не могло удерживать события, которые происходили недавно или

[17] Множество литературных произведений, не удостоенных многократного копирования, навсегда исчезло из поля зрения читателя. Что уж тут говорить о текстах бытового содержания? Люди делали множество хозяйственных записей, но срок их хранения чаще всего бывал невелик (если только это были не документы на землю или недвижимость). Вспомним хотя бы, для примера, новгородские берестяные грамоты, сохранившие множество записей «бытового характера». Береста как писчий материал была доступна простому горожанину и служила для коротких записей хозяйственного, бытового, любовного характера, не предполагавших длительного хранения. Берестяные грамоты не сохраняли, не копировали, они сохранились случайно, благодаря особенностям новгородского климата и химическим свойствам бересты.

происходят в настоящем. Устное предание не может установить *историческую* связь прошлого с настоящим (деяния дедов связывались с деяниями отцов и детей через деяния богов и мифических прародителей).

Только письменная речь сделала возможной историческую память и историческую традицию. Традиция держится не на ограниченном по объему устном предании, а на «летописании», на подробной и точной фиксации всего, что скриптор признаёт достойным упоминания. Письменность позволяла фиксировать и описывать *конкретные события*, связывать их друг с другом, объяснять их (чем и занималась древнегреческая «история», латинская «хроника», славянская «летопись»).

Запись происходящего существенно раздвинула человеческое сознание и придала ему временную глубину: то, что записано, не обязательно «держать в голове», важно помнить, где хранится запись об определенном событии, времени, народе, государе, подвижнике, законодателе, и иметь возможность время от времени обращаться к «источнику» исторических сведений.

Но для формирования исторического сознания важна не только возможность фиксации конкретных событий, которые происходят здесь и теперь, но и возможность прямого обращения к далеким потомкам, к неизвестным «другим». Прямая связь с неопределенными другими, возможность перенестись в будущее через фиксацию своей речи, через рассказ о «своем времени», через выражение своей мысли существенно трансформировали сознание, придавали ему историческую глубину. Следует обратить внимание на то, что письмо не только обеспечивает возможность особого жанра письменной культуры — летописи, хроники, но и несет историчность едва ли не во всех своих проявлениях (за исключением, быть может, записей бытового и хозяйственного назначения). Сознание большой временной длительности производится самой конструкцией читателя, который когда-то и где-то может прочесть написанное. На историчность письма как такового обращал внимание О. Шпенглер: «*Письменность — это великий символ дали*, и не только в пространственном смысле, но в первую очередь — длительности, будущего, воли к вечности. Речь и слушание совершаются лишь вблизи и в настоящем; однако при помощи письма человек обращается к людям, которых никогда не видел или которые даже

еще не родились, и голос человека становится слышен спустя столетия после его смерти. Письмо есть один из первых отличительных признаков *исторического* дара»[18].

Письмо и образование. Разным людям нужны разные знания, и доступ к ним (со времен изобретения письменности) предполагал освоение техник письма и чтения. Разрастание корпуса авторитетных текстов не позволяло ограничить получение образования одним только базовым уровнем (владением письмом и чтением). Именно в «графическую» эпоху возникает потребность в институционально оформленных центрах образования. По мере дифференциации и усложнения общественных организмов в них появлялось все больше «социальных мест», предполагавших не только навыки чтения, письма, но и понимания прочитанного, умения дать его истолкование.

Высокая стоимость книги (свитка) приводила к тому, что сильные мира сего собирали их в определенных местах и давали импульс формированию первым крупным собраниям рукописей. Важным институтом, который отвечал за сохранение текстов и образование, была, со времен античной древности, **библиотека** (самая знаменитая библиотека древнего мира — Александрийская — насчитывала около 500 тыс. свитков). Там, где концентрировались тексты, там собирались и ученые («книжные люди»), обучавшие молодежь наукам и искусствам.

В средние века университет обязательно включал в себя библиотеку, поскольку образование и в эту эпоху основывалось на авторитетной книге: на Библии, на сочинениях отцов Церкви, на метафизике и логике Аристотеля, на кодексе Юстиниана, на сочинениях Птолемея, Эвклида, etc...

Учитель в письменной культуре — это прежде всего проводник по книжным сокровищам. Он — посредник: педагог учит, следуя книгам, давая им свой голос и выявляя их смысл (он их толкует, комментирует). Для того, чтобы читать книги, надо знать языки, на которых написаны авторитетные тексты, необходимо дисциплинировать ум логическими упражнениями и овладеть искусством герменевтики. Как опытный лоцман, профессор ведет

[18] *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С. 155.

школяров от книги к книге, от одной области знаний к другой, разворачивая перед ними «карту» книжных сокровищ.

Письмо и социальная дифференциация. Письмо разделяло традиционное общество на грамотных и неграмотных, на образованных и необразованных. Расширение горизонтов сознания и дифференциация мира в рукописном способе локализации текста привели к новой форме неравенства — к неравенству в образовании. Письменный текст как базовая культурная форма традиционного общества не предполагал всеобщего овладения техниками письма и чтения. К грамоте в традиционном обществе приобщались, как правило, только «лучшие», только члены привилегированных сословий. А образование было доступно социальной элите (точнее, некоторой ее части) и немногим выдающимся представителям средних и низших слоев общества. К образовательной элите в те времена принадлежали люди церкви, ученые, врачи и юристы. Соответственно, приобщение к практикам письма и чтения выполняло функцию социального «лифта», открывавшего для выходцев из «подлых» сословий путь к повышению своего социального статуса. Грамотность и «книжные знания» стали восприниматься как атрибут власти над душами (жрецы, священники, философы, ученые и т. д.) и телами (правители, военачальники, судьи, врачи). Соединение власти и письменного слова (высеченного на камне, начертанного на папирусе, пергамене, бумаге) сохраняло свою актуальность вплоть до введения всеобщего начального и среднего образования (в европейских странах это произошло во второй половине XIX-го — первой пол. XX века).

Люди, которых образовывала «жизнь» (а эти люди едва ли не до середины XIX-го века составляли основную массу населения Европы), были отделены от тех, кого «образовала» не только жизнь, но также и книга. В отличие от устных речевых жанров, которые были в равной мере доступны всем носителям языка (за исключением, пожалуй, магических практик волхвования, закрытых в своей эзотерической части от «непосвященных»), письменная речь разделяла людей на умеющих писать и читать и на не знакомых с грамотой, а грамотных — на образованных (то есть тех, кто мог свободно ориентироваться в кругу образов и смыслов, сохраненных папирусом, пергаменом или бумагой)

и необразованных, то есть использующих письменность преимущественно в практической деятельности (хозяйство, торговля, частная переписка, ведение дел в судебных и государственных инстанциях, etc.). В письменных цивилизациях вполне образованным человеком мог считаться только человек, знакомый с важнейшими, конститутивными для данной культуры текстами, а не просто тот, кто «знал грамоту».

Внутренняя организация письменной речи (слово, которое способно за себя постоять). Фиксация слова, его обращенность не к конкретному человеку, а к неизвестному читателю фокусирует внимание и писателя, и читателя на логической и эстетической составляющей текста. И в самом деле, когда мы высказываемся в устной форме и обращаемся к конкретному человеку или *к определенной группе людей*, многое не проговаривается, но подразумевается. В очной беседе *видно*, поняли тебя или нет; и если ты чувствуешь, что тебя не поняли, то можно разъяснить свою мысль, ответить на вопрос, привести примеры... Для пишущего эти возможности закрыты. Его речь должна обладать способностью к автономному плаванью, она должна быть так грамматически и логически развернута, ее нужно так оснастить, чтобы «записанное слово» могло «самостоятельно» объясниться с читателем[19]. Чтобы корабль плыл, он должен иметь всё необходимое для выхода в открытое море неведомых времен, а читатель, встречающий книгу — этот «корабль мысли» (Ф. Бэкон), должен быть человеком образованным, то есть приобщенным к традиции, в которой его «снаряжали». Только немногие тексты оказываются готовы к дальнему (в несколько столетий или тысячелетий) плаванью.

Хотя создание письменного текста требует б*о*льшего времени и б*о*льших усилий, чем устная беседа (или монолог) «на тему», но зато и смыслопорождающая (и эстетическая) сила письма оказывается (в дальней перспективе) на порядок больше, чем сила самого яркого и выразительного ораторского слова.

[19] При этом автор высказывания может строить свою речь как ясную, прозрачную или, напротив, как сложную, предполагающую множественность интерпретаций, провоцирующую разнородность прочтений.

Письменная речь — это речь полностью развернутая, тщательно «выделанная», прошедшая через горнило рефлексивной работы. Это речь с особым образом упорядоченной структурой, нацеленной на предельно возможную полноту артикуляции мысли, переживания, памяти, образа.

Следует отметить и то обстоятельство, что текст как устойчивое целое, как *развернутая* мысль индивида о том или ином предмете (или как его *развернутое* восприятие, переживание) не мог родиться без графической фиксации речи. Именно «закрепощение-закрепление» слова позволяет писателю удерживать в сознании содержание и порядок того, что было сказано ранее (последовательность повествования, рассуждения, etc.), и тем самым дает ему возможность довести мысль до логического конца, придать ей форму, а в конечном счете — породить из себя автора, авторскую индивидуальность.

Писать и говорить. Распространение письма ведет к постепенному угасанию высших форм устной речи, к исчезновению фигуры сказителя, к деградации фольклорной культуры. Причем исчезают, вытесняются на периферию народной жизни сначала именно «большие повествовательные формы». Более компактные жанры устной речи сохраняются дольше. Но, в конце концов, исчезают и они[20].

---

[20] Многообразные жанры «устного народного творчества» (эпические сказания, сказки, песни, загадки, пословицы и поговорки и т. д.) сохраняются, воспроизводятся и остаются продуктивными очень долгое время, фактически до момента, когда традиционный уклад деревенской жизни распадается под натиском городской (буржуазной) цивилизации, когда крестьяне покидают свои деревни и заполняют улицы городов. Причем живучесть устных текстов напрямую зависит от их размера и «серьезности». Первым исчезает миф, затем — эпическое сказание. Малые формы, связанные с повседневной жизнью, с бытом (сказки, песни, загадки, поговорки, пословицы), сохраняют свое влияние до тех пор, пока значительная часть населения продолжает жить в сельской местности и занимается традиционными формами сельского хозяйства, то есть до тех пор, пока его не пропустят (в обязательном порядке) через систему начального и среднего образования. В России усеченная, но живая и широкая фольклорная традиция сохранялась примерно до середины XX века (осколки ее, разбросанные

В письменную эпоху устное слово не теряет своего значения, более того, становится богаче и изощреннее. Начитанный человек говорит иначе, чем человек, не распробовавший сладости хорошо обдуманного слова. Образованный человек «говорит, как пишет», он — вольно или невольно — выражается, как принято говорить, «литературно». Письменная речь обогащает и усложняет устную; в то же время из изменчивого языка повседневного общения автор черпает все новые и новые экспрессивные возможности для слова «запечатленного».

Если воздействие письменной речи на устную дисциплинирует последнюю и делает ее более разнообразной, то обратное воздействие имеет прямо противоположный смысл: живое слово «улицы», прорываясь сквозь пограничные заставы литературного языка и закрепляясь в его тезаурусе, спасает письменную речь от высыхания и омертвения, способствует ее обновлению. Если устная речь под воздействием письменной становится более «правильной» и «чистой», то письменная речь под воздействием разговорного языка оживает, обретает новые краски, становится ярче и выразительнее.

Когда устное слово проходит через практику чтения (тем более — письма), оно обогащается лексикой, которая в разговорной речи отсутствует; меняются — под воздействием письма/чтения — грамматика и синтаксис разговорных жанров. Не вдаваясь в детали трансформации языка в ходе диалогического взаимодействия двух речевых стихий, дадим общую характеристику тех перемен, которые происходят с устной речью в ситуации ее взаимодействия с речью письменной, «книжной». Эти перемены состоят в том, что разговорная речь, во-первых, усложняется (в частности, ее лексика приобретает стилистически-смысловую многослойность), во-вторых, она становится более упорядоченной, логически последовательной и, в-третьих, происходит ее обогащение за счет слов, отсутствующих в разговорной речи, но используемых «книжным человеком» в беседах с другими книгочеями (архаизмы, неологизмы, «крылатые выражения», «книжные слова», etc.).

по глухим углам России, до сих пор еще собирают фольклорные экспедиции), а такие «компактные» ее жанры, как пословица и поговорка, удерживаются языком даже в условиях большого города.

В то же время имеет место и обратная тенденция: язык, испытавший воздействие письма и чтения, заметно унифицируется. Если устная речь изобилует «местными» особенностями (в каждом регионе — свой тезаурус), то письменный язык более нормативен и консервативен, поскольку опирается на набор авторитетных для данной культуры текстов.

В культурах с развитой письменностью формируются и вступают во взаимодействие два языка — язык устной речи и язык «высокой» (письменной) культуры (классический древнегреческий язык и разговорная речь — *койне*, церковнославянский и древнерусский). На деле картина порой еще сложнее: устная речь образованных людей со временем приобретает отличие от разговорного языка «улицы», «рыночной площади» (отсюда — два типа устной речи), но, в свою очередь, и письменная речь по мере своего обмирщения и демократизации разделяется на язык, придерживающийся норм классической (для данной культуры) письменной речи, и язык, который сближается с языком разговорным, народным (например, два письменных языка Древней Руси: древнерусский и церковнославянский). Сосуществование двух языков — письменного и устного — очень продуктивное для культуры явление. Оно существенно обогащает язык, развивает и усложняет его. Стирание различий между устной и письменной речью упрощает язык, снижает его смыслоразличительные и выразительные возможности. Так происходит, когда границы письменной и устной речи размываются. Но это уже другой поворот темы: проблема взаимодействия письменной и устной речи в эпоху Гутенберга и в эпоху электронных сетей.

Письмо и авторство (рукопись как топос индивидуализации). Расположение (визуализация) слова на поверхности вещи придало высказываниям частных лиц ту крепость и устойчивость, которые они не могли иметь в культурах, базировавшихся на устных текстах. Письменность наделила высказывание частного лица (потенциально!) такой же (или даже большей) долговечностью, какой обладали большие нарративы дописьменных культур[21]. Создание рукописи — дело не (на)рода, а индивида,

---

[21] Эпоха рукописных произведений — это эпоха, в которую авторское слово стало возможно с «технической точки зрения». Однако

дело пишущего. Само собой понятно, что появление письма не сразу привело к созданию произведений, которые отличало авторское начало.

Письменность начинается с записей законов, с использования письма для изложения сакральных текстов, эпических сказаний, для увековечивания героических деяний легендарных предков и фиксации выдающихся свершений современников. Но возможность сохранения высказываний, производимых отдельным человеком, создала материальные предпосылки для рождения автора с его особенным стилем, с его особенной темой, с характерным именно для него способом ставить вопросы, вести повествование, etc.

Произведения устного народного творчества анонимны. Повествования, бытующие в архаических сообществах (миф, эпос, сказка), обладают «собственным лицом», но это лицо рода, а не отдельного человека.

Отдельный человек в архаическую эпоху присутствует не как индивидуальность, а только как наделенный сознанием орган родового тела. Родовому телу принадлежит родовое сознание.

Изобретение письменности впервые создало технические возможности для появления текстов, способных удержать на себе авторскую индивидуальность. Именно письмо «выводит» писателя *в авторы*, делая его лицом, персонально ответственным за запечатленные суждения и образы[22].

мы знаем целые исторические периоды (в европейской истории — это Средневековье), когда создатели текстов не держались за свое «авторство» и не стремились отграничивать свое суждение от суждений, почерпнутых из Традиции. Но даже в культурах, которые не поощряли авторского начала, автор все же присутствовал в текстах в качестве авторитетного имени (имена Василия Великого, Климента Александрийского, Августина, Фомы Аквинского и др. были хорошо известны средневековым «книжникам»).

[22] Писатель для читателя совсем не то же, что сказитель для слушателя. Сказитель (аэд, бард) оглашает «быль», он — звонкий голос и обширная память, но он — не создатель сказываемого, не автор. Именно благодаря этому слово сказителя (всегда высокое, чаще — сакральное) способно сплачивать вокруг себя всех носителей языка, чья общность воспроизводится в акте исполнения мифического слова или слова,

Зафиксированный в акте письма текст (если только перед нами не простая фиксация мифа, не сакральный текст, не государственный или хозяйственный документ) воспринимается как ответственное высказывание того*, кто его писал, кто «приложил к письму руку»*. Пишущий говорит о том, что он видел, слышал, о чем размышлял... Создателю текста и его переписчику предъявляют разные требования: переписчик не должен вносить в текст ничего «от себя», его задача — воспроизвести текст в том виде, в каком он получил его для размножения. Имя переписчика значения не имеет, существенно только имя автора. Переписчик похож на сказителя, его удел — анонимность. Он — отчужденный от смысла, визуализированный «голос автора».

повествующего о героических деяниях прошлого. Это «слово вообще», это слово Предков, Бога, Мудрецов и Героев, но не слово «простого смертного». Сила такого слова (и, одновременно, его ограниченность) в том, что оно возвышается над отдельным человеком, над его персональной жизнью и судьбой и предполагает только одну позицию — позицию почтительного внимания, усвоения и соотнесения своего поведения с образами мудрости, красоты, храбрости, мужественности, женственности, силы, etc.

3. ОТ ЗАПИСИ К ОТТИСКУ

Следующий шаг в освобождении текста от тела связан с изобретением печатного станка; последствием этого изобретения стало отделение рукописи от «печатного издания» (книги, журнала, газеты). С момента распространения в Европе типографской печати рукопись была «назначена» ответственной *за создание* текста. Соответственно, *она стала четко делиться на черновую и беловую* (беловик — рукопись, полностью готовая к «набору»)[1]. Публичное же бытование текста обеспечивали уже не переписчики, а типографии, издательства, редакции, книжные магазины, публичные библиотеки, etc. Фигура переписчика в эпоху Гутенберга совершенно исчезает там, где речь идет об адресованных обществу «больших», «серьезных» текстах[2]. Печатное издание обретает качество *итогового продукта письма* и выступает как текст, обращенный к широкой публике. Такой текст (высказывание, вышедшее за пределы приватного, дружеского круга) *имеет форму печатного издания* (книги, журнала, газеты) и именуется «публикацией», то есть высказыванием, претендующим на общественное внимание. Именно с печатным изданием имеет дело читатель Нового времени. Печатная книга воспринимается как конечный продукт письма, рассчитанный на прочтение, на общественный резонанс и — в пределе — на вхождение в традицию, на место в «культурном архиве».

---

[1] О феномене черновика и беловика и его экзистенциальных основаниях см.: *Лехциер В. Л.* Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. Самара, 2007. С. 206—233.

[2] Разумеется, фигура переписчика исчезла не сразу. Век от века разраставшиеся государственно-бюрократический и судебный аппараты предполагали рост «бумагооборота» и были теми институциями, в коридорах которых можно было встретить «профессионального переписчика» вплоть до изобретения печатной машинки, то есть до XX века.

Слово из машины: письмо, печать и объективация текста. Имея дело с печатной книгой, мы взаимодействуем с изделием, изготовленным машиной, с едва ли не первым продуктом серийного производства. Экземпляры одного издания книги полностью тождественны другу другу, это копии с одной матрицы, с одного набора.

В результате отделения визуализации слова от руки скриптора дистанция, разделяющая человека и визуально зафиксированное слово, возрастает. Мы по-разному воспринимаем текст, написанный от руки, и текст печатный. Отчужденности печатного слова соответствует его публичный статус. Все можно написать, но не все можно напечатать. Первоначально права печати удостаивались только авторитетные тексты. В христианской Европе ими были тексты Священного Писания, труды отцов и учителей Церкви и произведения античных авторов[3]. Обретение рукописью печатной формы уже само по себе означало признание за текстом «достоинства» и «авторитета» (первоначально печати удостаивались только признанные культурой тексты и комментарии к ним). На печатной книге лежал отсвет высокой, внеположной человеку Истины. Должны были пройти века, прежде чем печатное слово перестало внушать уважение одной только своей *печатностью*. Окончательный разрыв связки опубликованное/признанное произошел только в XIX столетии, когда печать стала массовой, дешевой и... популярной.

Печатная книга — продукт серийный. Это едва ли не первая вещь доиндустриальной эпохи, утратившая ремесленную уникальность и рукодельность и превратившаяся в копию без оригинала (в основе книги лежит уникальная авторская рукопись, но отпечатанная в типографии книга лишена оригинальности изначально). Все книги одного тиража похожи друг на друга как две капли воды, они порождения одной матрицы. После того как текст опубликован, его матрица (типографский набор) будет рассыпана на атомы-буквы, которые вновь послужат деталями для набора совсем другого текста, другой книги. При этом уникальный для каждого текста порядок слов (порядок, определяемый авторской рукописью) в печатную эпоху охраняют, как

[3] Во многом это было связано с тем, что печатные книги на первых порах стоили дороже рукописных.

святыню. Культ автора и авторства расцветает в Европе одновременно с распространением печатной книги, с формированием представления об авторском праве и правах издателя, с объявлением войны плагиату, etc.

По мере распространения книгопечатания отношение человека к слову меняется: печатное слово — это уже не слово, написанное этим-вот человеком. На визуальном уровне оно совершенно безлико и лишено какой бы то ни было связи с конкретным человеком. Книга, журнал, газета не обнаруживают человеческой телесности, хотя и отсылают к ней, предполагают ее. Размер книги не может быть ни меньше, ни больше определенной величины, ее вес, шрифт, цвет бумаги также имеют свой «регламент». Когда мы берем в руки книгу, то понимаем, что она рассчитана на человеческую телесность. Типографический оттиск по-прежнему удерживает материальность субстрата, доносящего до читателя авторское высказывание: черные буквы, как встарь, бегут по белому полю, книга лежит в руке, шелестят страницы, читатель подчеркивает заинтересовавшие его фрагменты, выделяет слова и предложения, расставляет на полях «галочки» и вписывает замечания.

Печатная книга приспособлена к привычкам и возможностям тела не хуже своей рукописной прародительницы. И все же восприятие печатного текста — совсем не то, что восприятие рукописи. Связка тело-печатная книга работает иначе, чем связка тело-рукопись. Большая часть печатных текстов — это типографически исполненная презентация авторского слова. Но при этом любой печатный текст внешне выглядит так же, как другие тексты; печать представляет собой однородное поле знаков, символов и смыслов. Один печатный текст — с внешней стороны — похож на другой, ценность его как высказывания завоевывается не сразу, она возникает по ходу борьбы с другими, равными ему (по виду) текстами, претендующими на внимание и признание со стороны читателя.

В Средние века книга была самостоятельной вещью, а ее духовно-онтологический «вес» был основан на вере в боговдохновенность Священных Писания и Предания. Рукописная книга воспринималась как словесная икона Бога, как вместилище Тайны. Печатная книга *индустриальной эпохи* стремится стать «прозрачной» для заключенного в ней смысла. Безличность

шрифта и печати, на которые мы давно не обращаем никакого внимания, открывает для нас содержательно-смысловой и эстетический план текста (а не книги как вещи) и помогает сосредоточить на нем свое внимание. Не Бог, не Божье Слово, а универсальное поле смысла — вот что скрывается за типографски-безличным воспроизведением письма в печатной книге. Смысл отчуждается и от «тела текста», и от тела человеческого. Печатный текст почти перестает быть зрелищем «для глаз», но сохраняет и даже укрепляет свои позиции как зрелище для ума. «Мысль, смысл узнается как сила, завоевывающая автономию от телесности; отсюда берет начало привычка понимать чтение/письмо как операции ума со смыслами, лишь по недоразумению связанные с глазами и пишущей рукой. Не важно, где и как, важно — что: так формируется трансцендентальное поле смысла»[4].

Демократизация письма. «Отбившийся от рук», «отлившийся» в печатную форму текст воспроизводится во множестве «экземпляров» издания (будь то книга, журнал или газета). Печатное слово — это письмо, овладевшее вниманием не только представителей высших слоев общества, но и тех, кого в средние века именовали «простецами». История книгопечатания — это история обмирщения и опрощения письма. Если до наступления эпохи массовой, дешевой книги в Европе доминировали религиозные и связанные с функционированием государственной власти «официальные» тексты (хроники, летописи, своды законов, межгосударственные договоры), то в эпоху печатного тиражирования текстов на первый план постепенно вышли не просто книги, обслуживающие мирские цели и интересы, но те, которым удалось просочиться в повседневность, в быт. Учебные, технические, справочные, художественные, политические сочинения постепенно отодвинули на периферию общественного внимания религиозную, философско-метафизическую и научную книгу. Книга стала обслуживать преимущественно интересы массового читателя, отвечать его потребностям и запросам.

Постепенно печатные издания вошли в повседневную жизнь миллионов. Удешевление печатного производства быстро привело к «захламлению» библиосферы. Книга стала источ-

---

[4] *Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В.* Указ. соч. С. 36.

ником полезной информации и формой отдыха, развлечения, способом *заполнить досуг или просто «убить время»* (транспорт, очередь, пляж, больница и проч., и проч.). Однако с наступлением эпохи кино и телевидения, а с конца минувшего столетия — эпохи компьютерных сетей и мобильной связи книга как средство заполнения свободного времени была отодвинута на периферию потребительского спроса.

Если до наступления эры массовой, доступной книги (которая наступила примерно с конца XVIII-го века) над ней «священнодействовали», в нее «погружались», о ней размышляли, ее перечитывали и толковали, то распространение «непритязательной» книги растиражировало новый способ обращения с письменным словом. Чем больше становилось книг, чем более легким оказывался путь от рукописи к печатному изданию, тем больше стушевывалась книга (книга-как-вещь) и тем большее значение приобретали другие участники актов письма-чтения: ***автор*** как создатель произведения (религиозного, философского, литературного, научного...) и его ***читатель*** (толкователь, интерпретатор, дегустатор текстов).

Печатная книга и образование. В процессе демократизации общественной жизни система европейского образования все дальше отходила от идеала humanitas и все больше ориентировалась на освоение, во-первых, собственно учебной литературы и, во-вторых, литературы «по предмету», по той специальности, которую осваивал учащийся.

Книга здесь по-прежнему остается образом европейской культуры, а образованность связывается с начитанностью, однако чем дальше, тем больше возникает потребность отделять «общую образованность» от «специального» образования по широкому спектру отраслей научного знания и по непрерывно расширяющейся номенклатуре профессиональных знаний и навыков. Так называемое «общее образование» («культурность») по-прежнему связывается с освоением корпуса «классических» текстов.

Однако уже в XIX столетии приобщение к классической культуре и к классическим текстам препоручается «базовому», «среднему» образованию, поскольку высшая школа теперь занимается преимущественно подготовкой к конкретной

профессии и знакомит студента с литературой по избранной им специальности. *Школьный* учитель последних двух столетий печатной эпохи в наибольшей степени сохранил этос, характерный для учителя «допечатной» культуры: он рассказывает ученикам «о жизни», о мире, о человеке, о прошлом и настоящем, он учит родной речи (письменной и устной), приобщает к классической литературе и к началам наук; он не только обучает, но и воспитывает своих учеников. При этом понятно, что школьное освоение авторитетных для европейской и национальной культуры текстов не могло быть ни широким, ни основательным. Усвоение сложных и отдаленных от современности текстов 11—17-летними подростками поневоле оказывалось поверхностным.

Что касается университетов и академий, то здесь перед преподавателем вставали другие задачи. В эпоху Гутенберга он не столько комментировал авторитетные тексты, сколько *выступал (и сегодня еще выступает) в качестве компетентного читателя новейшей литературы по предмету.* В круг его профессиональных обязанностей входит ознакомление студентов с *новыми* идеями, концепциями, гипотезами и книгами. Профессор — человек, который учит студента отбирать из библиосферы то, что достойно внимания профессионала, отделяя достойное от того, чем не стоит обременять память. В ситуации книжного изобилия и феномена дешевой и доступной книги (книготорговая сеть и рационально организованное библиотечное дело заметно приблизили книгу к читательским массам) ***обостряется проблема поиска и отбора произведений, заслуживающих того, чтобы их прочитали.*** *Книг становится слишком много*, и требуется приложить немало усилий, чтобы человек научился ориентироваться в библиосфере самостоятельно. Профессор учит студента тем навыкам, тому профессиональному опыту, которые облегчат ему поиск и отбор текстов-для-прочтения. Он отслеживает уровень освоения студентом той или иной дисциплины и стремится привести его к социально приемлемому (на данный момент) уровню профессиональной компетенции. Преподаватель «эпохи позднего Гутенберга и раннего Майкрософта» (если говорить в этой ситуации о гуманитарном образовании в таких его областях, как философия, филология, история) должен или мыслить вслух (лекция),

или разыграть интеллектуальную драму (семинар), или обучать студентов навыкам работы с текстом (коллоквиум).

Если в «рукописном прошлом» читатель знал, что книга — кладезь премудрости, источник знания, путь к спасению, и склонен был доверять книге, то в эпоху массовой печати «образованность» и «начитанность» перестают восприниматься как синонимы, хотя и сохраняют известную близость. Теперь образованный человек — это тот, кто *умеет отбирать* и *читать* книги, работать с ними, самостоятельно их осмысливать.

На колоссальный рост номенклатуры книжных изданий академическое сообщество отвечает подготовкой все новых и новых энциклопедий, справочников, библиографических сборников, реферативных журналов по различным отраслям знания и углублением специализации в высшей школе.

Печатный текст и техники чтения. Те, кому сегодня за 30, знают, что рукопись в отличие от печатного текста с трудом поддается быстрому чтению: слишком неоднородно поле начертанных рукой знаков, слишком прихотливы, сложны, а порой и живописны сами знаки. Впрочем, в рукописную эпоху необходимости в быстром чтении не было. Книги читали не спеша, «с чувством, с толком, с расстановкой», не жалея на их изучение ни сил, ни времени. Читая авторитетную книгу, человек произносил (чаще — вслух, реже — «про себя») слово за словом, предложение за предложением. Чтение было неспешным, а слово воздействовало на читателя двояко: и как графический знак, и как сочетание звуков, которое чтец произносил или проговаривал «про себя». *Записанное слово, когда его произносят вслух, воздействует «телом на тело»* (так происходит и сегодня, когда ребенок читает «по слогам», когда поэт декламирует свои стихи, когда верующий читает молитвы). Даже редуцированный вариант озвучивания текста — проговаривание слов «про себя» — представляет собой свернутое воспроизведение движений речевых органов (как если бы я вслух произносил слово и делал соответствующие движения голосовыми органами). Виртуальное «фонетическое тело слова» («виртуальная фонема») воздействует на тело, а тем самым (через психофизиологические механизмы) — на его сознание и подсознание.

Печатная книга, особенно книга, изданная типографским способом, книга с упрощенным, единообразным, отчетливо пропечатанным шрифтом, книга, расчлененная на главы и параграфы, на страницы и абзацы, существенно ускоряет чтение[5], а резко возросший (по сравнению с рукописной эпохой) объем поглощаемой читателем «печатной продукции» стимулирует переход к практикам скорочтения[6].

Чтение *одними глазами* (а тем более — скорочтение) снимает со слова только верхний слой (его суммарное «о чем»). Количество «информации», поглощаемое при таком чтении за единицу времени, увеличивается, а воздействие письма на тело, душу и ум читателя уменьшается, поскольку текст здесь, по сути, не прочитывается, не продумывается, а всего лишь *просматривается*.

[5] Стоит отметить, что визуальное упрощение образа книжной страницы при переходе от рукописной к печатной книге происходило постепенно. Сначала наборщики просто копировали те шрифты, которые использовались в рукописных книгах; в этом случае печатная книга копировала книгу рукописную; отличие печатной страницы от страницы рукописной было здесь невелико и состояло, прежде всего, в полном единообразии рассыпанных по ней знаков, что делало чтение более удобным и быстрым. Постепенно рукописные шрифты перестали быть ориентиром, и печатники выработали свои собственные, типографские шрифты, которые век от века становились проще, лаконичнее и миниатюрнее. Соответственно, объем слов и предложений, умещающихся на одной странице, увеличивался, а скорость чтения возрастала. Упрощение визуальной картины печатной страницы было одним из стимулов к упрощению рукописных шрифтов (этого требовали также универсализм абсолютной монархии и новые, буржуазно-демократические формы жизни). Рост канцелярского бумагооборота в свою очередь требовал упрощения правил право- и чистописания. Буквы рукописи, чем дальше, тем больше, имитировали печатные шрифты, их начертание упрощалось и становилось все более единообразным, лишенным региональных и индивидуальных особенностей.

[6] Техника скорочтения предполагает, что слова уже не проговариваются человеком, а «сканируются» глазами, причем самым эффективным ускорителем чтения оказывается способность восприятия страницы целиком, что предполагает отказ от навыка построчного чтения, от инстинктивного движения глаз слева направо.

Скольжение глаза по странице закрепляется техниками скорочтения, основанными, как уже было сказано, на отделении чтения глазами от «чтения устами» (пусть и «про себя»). Практика быстрого чтения не предполагает медитативного погружения в слово, в высказывание, в произведение, не предполагает рефлексивной работы над текстом. Скорочтение – это стремительное движение сквозь текст в поисках «необходимой информации» (усовершенствованная практика «ознакомления» с текстом). Задачей быстрого чтения может быть поиск такого текста, такого фрагмента текста, который заслуживал бы медленного чтения, концентрации внимания и неспешной рефлексии.

Ускорение чтения обусловлено не столько самим по себе упрощением графического образа слова, сколько потребностью в адаптации к колоссальному росту числа доступных для прочтения текстов. Феномен скользящего чтения — в условиях цивилизации, миновавшей стадию книжного «голода», — это необходимый эффект перенасыщенности библиосферы[7]. Восприятие текста в акте быстрого чтения (и тем более — скорочтения) можно сравнить с восприятием фильма, который прокручивается на видеоплеере в режиме «медленной перемотки». Перемотка искажает картинку и движение персонажей (фильма, передачи), хотя и позволяет видеть то, что происходит в кадре. В любой момент мы можем остановить пленку для того, чтобы просмотреть привлекший наше внимание

[7] О том, какое влияние на социальный статус книги, на ее «читательскую судьбу» оказывают техническое усовершенствование печати и лавинообразный рост числа авторов, писали многие аналитики. Последствия «девальвации печатного издания» многочисленны и требуют специального рассмотрения. Не вдаваясь в обсуждение этого предмета, мы ограничимся цитированием отрывка из книги А. Гениса: «Новые издания вытесняют старые с такой стремительностью, что магазин напоминает газетный киоск. А ведь книги, как слоны и черепахи, всегда были рассчитаны на долгую, во всяком случае превышающую авторскую, жизнь. Поэтому, размножаясь, как амебы, книги душат самих себя. Перенаселение понижает ценность отдельной особи. Чем гуще толпа, тем труднее из нее выбраться. Книжная гора оседает под своим весом и превращается в песок, в Сахару, где не найти и не отличить одной книжной песчинки от другой» (Генис А. Вавилонская башня. Искусство настоящего времени. М., 1997. С. 131).

фрагмент фильма в нормальном темпе, а то и зафиксировать тот или иной кадр, чтобы рассмотреть его во всех подробностях. Режим быстрого чтения (как и режим «медленной перемотки») дает возможность *опознать уже знакомое* и понять, «куда все это движется». Работа истолкования и осмысления прочитанного/просмотренного в таком режиме невозможна. Чтобы начать ее, необходимо прежде всего сбавить скорость скольжения по тексту с тем, *чтобы обрести опорные пункты не в том, что понятно, а в том, что непонятно* (его, непонятное, надо еще увидеть, опознать в качестве непонятного), что «трогает», что «задевает за живое».

Ускоренному (редуцированному) чтению соответствует ускоренное, «журналистское» письмо. Последнее создает тип текста, распространение которого постепенно деформирует язык «большой» (книжной) печати. В эпоху Гутенберга человек впервые сталкивается с письмом-на-каждый-день, с «одноразовой письменностью». В одних странах в середине XIX-го столетия, в других — в конце того же века газета и популярный журнал становятся «духовной пищей» миллионов горожан. Доминирование в практике повседневного чтения газеты и популярного журнала приучила массового читателя к непроизвольному перенесению технологий ускоренного чтения (вполне уместного при контакте с газетным текстом) на чтение книги. «Массовая» книга подстраивается под стандарты газетного и журнального письма, стремясь любой ценой добиться занимательности и, следовательно, коммерческого успеха у «широкой читательской аудитории». Популярным становится особый, «карманный» книжный формат, предполагающий одноразовое прочтение книги. Одноразовые тексты должны быть просты и занимательны. Они изначально создаются с расчетом на легкое, «скользящее» чтение. Построение текстов, которые выходят за рамки работы (учебы), от десятилетия к десятилетию упрощается. Отвыкнув от медленного, вдумчивого чтения, даже образованный и мотивированный читатель бросает «трудный» (заумный) текст, прочитав страниц 5-10 и убедившись, что «проскочить» через него быстро не получится[8].

---

[8] Стоит, однако, отметить, что для небольшой части читателей-интеллектуалов именно «темный», трудный текст более привлекателен,

Уже практика быстрого чтения (не говоря о скорочтении) ведет к «гомогенизации» разнородных текстов. Оттенки смысла, стилистические нюансы, оригинальность высказывания приносятся в жертву скорости. Тексты начинают непроизвольно, как бы сами собой, сливаться друг с другом в одну текстовую массу, где жанры (детектив, любовный роман, фэнтези, книги о здоровье, публицистика, газетно-журнальные новости, etc.) еще различимы, а отдельные тексты и авторы — внутри каждого из жанров — сбиваются в одну массу, в бесформенный ком бестселлеров.

Впрочем, постепенное стирание границ между разными текстами и речевыми жанрами в эпоху «позднего Гутенберга» — только робкий намек на поистине тектонические сдвиги в визуальных и речевых практиках в эпоху «раннего Майкрософта». Сегодня складывается новая вербально-образно-сетевая среда, в которой практики письма и чтения претерпевают весьма существенную трансформацию. «Генеральная ставка» фиксированного слова смещается в плоскость его экранной симуляции, туда, где тексты всех времен и народов складываются в единый электронный гипертекст. Новое место дислокации речи ведет к серьезной трансформации как слова, так и человека. Как должен измениться человек, чтобы приспособиться к новой (экранно-симулятивной) форме визуализации слова? В чем специфика экранного тело-текста? Об этом речь пойдет в следующем разделе.

2008

чем текст простой и ясный. Не находя в ясном тексте глубины (тайны), его оставляют ради текста трудного, требующего истолкования. Ведь именно усилие истолкования дает возможность заявить о себе читательскому «я».

4. ТЕКСТ НА ЭКРАНЕ (цифровой код и экранная симуляция печатного слова)

Трансформация письма: от рукописи к экрану. Переход к компьютерному «письму» — важный рубеж в истории новоевропейской цивилизации[1]. Революция в бытовании слова, произведенная техникой книгоиздания, имела множество социальных и культурных последствий, но вывести рукопись из широкого употребления она не смогла. Только компьютерная революция конца XX века привела к деградации ручного письма, а затем поставила его на грань исчезновения. Рукописи больше не горят... за отсутствием рукописей. Умению писать еще учат в школе, ручку и бумагу продолжают использовать ученики и студенты (они пишут на уроках и лекциях, при подготовке к ответу на экзамене, при сдаче письменного экзамена и т. д.). Там, где учатся, — еще пишут, но пишут меньше, чем прежде. Там, где

[1] В этом разделе мы пытаемся описать феномен экранного слова и критически рассмотреть некоторые из многочисленных последствий распространения этой формы существования речи. Стратегия подозрения кажется мне вполне уместной в ситуации повсеместного распространения экранного слова. При этом я далек от утопических установок луддитов Интернет-эпохи. Эскапистские установки тех, кто мечтает о возвращении рукописно-печатного прошлого, кажутся мне наивными, а в чем-то и опасными. Возможности, которые принес компьютер, для многих людей (в частности, для людей пишущих) – очевидны, преимущества экранного слова по сравнению с рукописью и типографской печатью каждый может оценить на собственном опыте. Однако здесь я не буду говорить о достоинствах и преимуществах оцифрованного слова. Речь пойдет о тех ловушках, которые расставляет перед человеком экранная цивилизация, о тех потерях, к которым приводит «электрификация» языка, и – косвенно – о выработке стратегии поведения, способной (хотя бы отчасти) компенсировать утраты и деформации в речи, мышлении и общении. Пока же ясно одно: в ситуации стремительной инфляции «письменной» речи актуальной становится стратегия воздержания, аскезы, самоограничения со стороны тех, в чью жизнь «всерьез и надолго» вошел компьютер и кто уже не мыслит своей жизни без экрана и клавиатуры.

работают (во взрослом мире), ручку используют для заполнения пустых мест в анкетах, тестах, справках и договорах. Даже при подаче официальных бумаг (заявление, справка из школы, служебная записка и т. д.) предпочтение отдается клавиатуре ПК и принтеру. В результате те, кому меньше сорока и кто живет в компьютеризированных странах, так привыкли нажимать на кнопки и клавиши, что необходимость перехода от клавишного набора к письму вызывает у них заметное напряжение. Оно и понятно: нажимать на кнопки — куда проще, чем выписывать буквы. Говоря о вытеснении рукописи, мы имеем в виду ее выталкивание из областей, в которых она когда-то доминировала: это и эпистолярный жанр, и интимный дневник, и воспоминания, и литературное творчество, и наука, и журналистика.

В эпоху Гутенберга водоразделом между областями приватного и публичного была линия, отделявшая *тексты-автографы (черновые и беловые рукописи) от текстов для общества (печатных текстов)*. Литературные произведения *создавались* по ходу письма: творение возникало в процессе продвижения пишущего от черновика к беловику. Только после издания произведение становилось предметом общественного обсуждения, и это была его вторая, публичная жизнь. Сегодня все по-другому[2]. Установившегося в «эпоху Гутенберга» разделения функций между двумя способами фиксации речи (между рукописью и печатью) больше не существует. Экранный текст взял на себя как функцию рукописного слова (создание текста), так и, *отчасти*, печатного (этап обнародования созданного).

Первым инструментом дестабилизации двухполюсной модели бытования фиксированного слова — рукопись/печатный текст — стала «пишущая» (печатная) машинка. Человек, работающий на машинке, получал несколько (от одного до четырех) отпечатков с последовательно ухудшавшимся качеством шрифта (копировальная бумага на каждом последующем экземпляре машинописи давала все более блеклый и расплывчатый

[2] Ручное письмо продолжает использоваться в частной переписке, при составлении мемуаров и ведении дневников, но прибегают к нему или люди, живущие в местах, до которых еще не добралась компьютеризация, или представители поколения, сформировавшегося в докомпьютерную эпоху.

отпечаток). Машинопись получила распространение в кругу создателей текстов, предназначенных для публикации (то есть в кругу журналистов, писателей, ученых), а также в присутственных местах с интенсивным «бумагооборотом». Однако полностью вытеснить рукопись она не смогла. Вплоть до начала интервенции ПК традиционная дистрибуция полномочий письменного и печатного слова (частное/публичное, производство текста/потребление текста) в общем и целом оставалась неизменной[3]. Даже в среде профессиональных сочинителей победа машинописи не была безоговорочной. Многие авторы продолжали писать собственноручно, чтобы затем перепечатать написанное (самостоятельно или оплатив услуги машинистки)[4].

---

[3] Оппозицию рукописное/печатное (частное/публичное) в эпоху Гутенберга можно было преодолеть лишь частично (переписка рукописи, ее перепечатка на машинке и последующее распространение произведения в кругу посвященных).

[4] Дело в том, что быстрая и безошибочная печать — это особый, приобретаемый долгой тренировкой навык (все, кто работал за печатной машинкой, помнят, как часто из-за опечаток приходилось перепечатывать текст). Кроме того, машинка сильно уступала ручке в мобильности и компактности: ручку всегда можно было иметь под рукой, чего никак не скажешь о громоздкой машинке. Разделение полей сохранялось, рукопись выполняла функцию черновика, а машинка использовалась для печати беловика. Отредактированный и подписанный автором машинописный текст (статья, отдаваемая в редакцию газеты или журнала, текст диссертации, роман, подборка стихотворений, монография...) передавался в издательство или хранился в ящике письменного стола. Стоит отметить, что машинописная страница сохранила ряд черт, сближающих ее с рукописью. «Инкрустация» текста вставками от руки делала его наполовину рукописным. По количеству экземпляров, выдаваемых «на гора» за раз, машинка, конечно, превосходила производительность человека, пишущего от руки, но превосходство не было подавляющим. Существенно и то обстоятельство, что первый экземпляр машинописи легко было отличить от последующих «на глазок». Для опытного человека шрифт машинки мог служить и средством атрибутирования анонимного текста: если он был напечатан на той же машинке («западающая буква»), что и другие тексты, авторство которых установлено (одной машинкой пользовались годами), то вероятность его принадлежности именно этому автору можно было

Если же говорить не о профессионалах письма, а о «массе пишущих», то есть о тех, кто вел переписку, делал записи в дневнике, корпел над школьными сочинениями, делал конспекты, готовил курсовые и дипломные работы, сочинял стихи, писал воспоминания, etc., то они — в массе своей — хранили верность карандашу и ручке.

Положение изменилось с переходом к электронно-цифровому кодированию слова. Местом *визуализации внутренней речи* стал экран монитора. Не являясь стабильным *телом текста* (погасший экран не являет собой никакого — ни одного — текста), экран стал местом актуализации каких угодно (любых) текстов. Правда, при одном непременном условии: отображаемый текст должен быть переведен в электронную форму (то есть закодирован). Экран — временное тело текста; именно благодаря свободе от необходимости нести ношу определенного текста он может сдавать (подставлять) свое тело под любой текст.

Экран подобен зеркалу: на его всегда равной себе поверхности возникают и исчезают, не оставляя следа, бесчисленные знаки и образы. Изображение на экране, как и зеркальный образ, только обнаруживается на его поверхности, но не становится ее принадлежностью. Впрочем, аналогия с зеркалом хромает: зеркало отображает *реальность* (вещи), в то время как на экране монитора (монитора компьютера, телевизора, мобильного телефона) изображения симулируются компьютером, трансформирующим электронно-цифровой код в экранный текст, фотографию, картину, etc.

Итак, *экранное тело текста ситуативно и симулятивно*. По одному щелчку мыши тексты появляются на экране, по другому — исчезают с его поверхности. Из памяти компьютера их извлекают ради того, чтобы дать им на время визуальное тело, а потом вновь свернуть в безвидную форму цифрового кода.

Экранная локализация фиксированного слова *продолжает традицию* техник «остановки слова» (то есть традицию письменной речи), предполагавшую не вслушивание, а чтение и устанавливавшую дистанцию между словом и его получателем (в частности, между словом и писателем).

рассматривать как весьма вероятную. То есть связь автора с телом текста в какой-то мере здесь еще сохранялась.

В том, что касается чтения «с экрана», то оно и сегодня осуществляется практически так же, как в те годы, когда слова гнездились в свитках, рукописных кодексах и печатных книгах. Различие между *чтением печатного текста* и *чтением электронной «странички»* на экране ноутбука меньше, чем различие между чтением рукописи и печатной страницы книги[5]. В то же время (и как раз это представляет для нас наибольший интерес) экранная локализация слова существенным образом изменяет и характер телесного взаимодействия с текстом, и способы его хранения и передачи другому человеку.

Ручная работа: печать и кодирование. Если техника считывания выведенного на экран слова остается традиционной, то этого не скажешь о технике создания текста и о способе его обнародования. Клавиатура компьютера — не более чем интерфейс машины, сообразующейся с возможностями человеческого тела. Взаимодействие с «листом бумаги» на экране и с клавиатурой ПК только *имитирует работу за клавиатурой печатной машинки*. Пользователь, ударяя по клавишам, не печатает, а *вводит цифровой код*, хотя видит при этом перед собой «напечатанный» текст[6], образ которого симулируется на экране с помощью программного обеспечения ЭВМ[7]. Клавиатура здесь — не более чем посредник между телом и машиной. Взаимодействие с клавиатурой (как

---

[5] С рукописным и печатным телом текста электронно-цифровой способ фиксации слова сближает еще и то обстоятельство, что на стадии его создания человек закрепляет свою внутреннюю речь, обращаясь, как и в прошлом, к помощи глаз и рук. Читающий с монитора по-прежнему пользуется кистью руки (это она передвигает текст по экрану с помощью клавиш) и глазами, скользящими по имитирующему бумажный лист экрану слева направо и сверху вниз. Когда мы создаем текст, то все выглядит так, как если бы мы работали с бумагой и клавиатурой печатной машинки.

[6] Печать «на экране» может подаваться и в ином виде, то есть не только в форме листа бумаги, заполненного машинописным текстом. «Рукопись» можно визуализировать в образе книжной страницы того или иного формата, в виде газетной полосы и т. д.

[7] В некоторых случаях мы будем пользоваться этой устаревшей, но зато «говорящей» для русского уха аббревиатурой ЭВМ, то есть электронно-вычислительная машина.

бы «печать») представляет собой преобразование слов внутренней речи писателя в электронные сигналы, трансформируемые посредством программного обеспечения в экранный образ слова: каждому нажатию клавиши соответствует «след» на экране монитора. Электронный файл (цифровой код) можно в любой момент трансформировать в текст-на-экране. Однако цифровой аналог текста попадает в зависимость от машины не только на стадии создания текста, но и при его хранении и чтении. Только с помощью ЭВМ закодированное слово обретает видимость печати и становится доступным для чтения. «Текст все время выглядит, но никогда не является...»[8] За дружественным интерфейсом скрывается новый способ первичной фиксации слова: слово сохраняет вычислительная машина. Принципиально новым моментом в топологии *фиксированного* слова на стадии его цифрового кодирования является тот факт, что виртуальное (закодированное) слово не имеет *постоянного носителя*, что его *визуальное тело* произвольно конструируется с помощью операциональной оболочки и программы по редактированию текстов.

Запечатленный традиционным способом текст был овеществленным текстом, и до тех пор, пока его материальный носитель не был разрушен, его мог прочесть любой человек. Если прежде печатная машинка и типографский станок «пачкали бумагу» (пусть и не так, как это делал скриптор), то текст, созданный с помощью компьютера, представляет собой *ручной*[9] (познаковый) *способ цифрового кодирования слова*. Процесс «письма» стал двойственным. Пользователь ПК (писатель) одновременно и работает со словом (которое «как бы зафиксировано» на листе бумаги перед его глазами), и вводит цифровой код, переводимый в экранные знаки и буквы вычислительной машиной. Ни письма, ни печати здесь, собственно, нет. После завершения «письма» («печати») *в макромире повседневности не остается никакого текста (никакого тела текста)*. Остается только электронный (невидимый, недоступный для восприятия) файл

---

[8] *Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В.* Текстура текста: Персей, щит, Медуза // Mixtura verborum' 2004: пространство симпозиона. Самара: Самар. гуманит. акад., 2004. С. 25—40.

[9] Уже сегодня распространяются новые способы ввода информации: «с голоса», «со сканера», «с флеш-памяти фотоаппарата»...

как *возможность визуализации* кода в виде текста, осуществимая при наличии компьютера и питающей его электрической сети[10]. Нет компьютера — нет «написанного».

Итак, став виртуальным, фиксированное слово утрачивает стабильное тело, а на его месте обосновывается экранный «образ тела».

Повсюду и нигде (тело, код, экран). Размещенная в Сети виртуальная «рукопись» (набранный вручную код) представляет собой «рукопись» со смещенными характеристиками. Это «рукописный» текст, который с самого начала обладает качеством «публичности» (широкой доступности). Такой текст (в качестве визуально воспринимаемой совокупности слов) находится «всюду и нигде», что означает: его можно визуализировать в любом охваченном Сетью месте планеты и при желании материализовать (распечатать).

Такой текст больше не является телом с нанесенными на него знаками. Электронный код текста — это возможность тела текста (его поддающийся машинной расшифровке код). *Возможность тела-текста* (код) может быть визуализирована в экранном или распечатанном образе. Закодированное слово в любой момент может быть актуализировано на экране монитора при условии исправного функционирования техники (компьютер, электрическое питание, отсутствие сбоев в работе соответствующих программ), которая обеспечивает перевод кода в видимые на экране знаки и слова (куколка кода легко трансформируется в бабочку экранного образа и в крылатую бабочку распечатки).

Виртуальную рукопись можно прочесть в любом месте планеты именно потому, что ее нет как определенного, относитель-

---

[10] При компьютерном наборе слово не фиксируют «буквально», а кодируют (т. е. переводят с помощью машины в не доступную человеческому восприятию и сознанию форму) и сохраняют в памяти машины. При этом внешне все выглядит как «ручная работа с печатным текстом». Человек вручную (пальчиками) собирает из букв слова, из слов — предложения и тексты, сохраняемые на внешнем (по отношению к человеку) носителе. Но техника фиксации и трансляции текстов при этом существенно меняется. За привычной деятельностью стоит уже не механическое взаимодействие тел (письмо, печать), за ней теперь скрываются «биты информации».

но стабильного тела; ей может быть придан любой (в пределах технических возможностей компьютера и его программного обеспечения) облик, она может во-образиться в любом экранном или печатном теле. Экранные тела текстов и их распечатки могут иметь разную величину, разный шрифт, их можно по-разному размещать на плоскости, по которой стелются знаки, и т. д. Отсутствие у слова «тела слова» позволяет вести бесконечную игру с его экранным симулякром. «Пишущий» создает информационную возможность зрительного (симулированного на экране) тела как «визуальной проекции» информации (кода). Виртуальному тексту может быть придан любой, даже рукописный образ. Больше того, при желании можно списать фрагмент текста с экрана. Однако и в этом, явно маргинальном, акте списывания тело остается встроенным в техническую систему и занимает место, отведенное ему в линейке множительно-копировальной техники (в ряду сканеров и принтеров). Но акт списывания с экрана способен дать не рукопись, а всего лишь рукописную модификацию виртуального слова[11].

В том, что касается доступности для чтения, никакой текст, изданный на бумажном носителе, не сравнится с текстом, размещенным в Сети. Для призраков нет преград. Код вездесущ, он «есть» там, где есть Сеть. И если тексты на бумажных носителях еще сохраняют позиции в публичном пространстве, то это связано с привычками тела (с удобством пользования книгой) и с легитимирующей функцией печатных изданий[12].

Подведем некоторые итоги. Электронный текст изначально лишен экземплярности. Электронное слово, как и слово на «традиционных носителях», можно, при желании, зафиксировать на внешнем носителе, но носитель электронного текста (электронное «тело текста», запоминающее устройство) хранит не слово, переведенное в форму, доступную для чтения (как

[11] Рукопись, списанная с экрана, становится в один ряд со страничкой, выползающей из принтера. Причем в соревновании с электронным конкурентом человек заранее обречен на отставание и в скорости работы, и в точности считывания, и в качестве «обналички» виртуального слова (человек допускает ошибки, его почерк не всегда разборчив).

[12] Подробнее об этом см. раздел: «Тело и признание».

в случае с рукописью и печатным словом), а слово, трансформированное в электронно-цифровой код[13]. Форма цифрового кода не доступна для чтения «напрямую», а потому должна трансформироваться в привычную, воспринимаемую «на глаз» печатную форму. Зафиксированный электронной памятью файл — это не текст, обладающий собственной текстурой, но лишь возможность его визуализации.

Работа с экранным словом и техника создания текста (от своего — к чужому). Техника работы со словом во многом определяется тем, как и в каком материале его закрепляют с целью хранения и последующего использования. Очевидно, что глиняная табличка не благоприятствует развернутому повествованию[14], а папирус, напротив, располагает к нему. С дорогим и долговечным пергаментом нельзя обращаться так, как с берестой или дешевой бумагой фабричного производства. На пергаменте не будешь обмениваться новостями, писать о мелочах, о бытовых заботах и происшествиях. Исходя из сказанного, можно предположить, что «экранизация» слова каким-то образом должна вести к трансформации привычных форм взаимодействия со словом.

Первое, на что мы обращаем внимание, — это то, что ***дистанция*** между пишущим (подыскивающим нужные слова под имеющиеся в душе мысли, чувства, переживания и образы) и созерцающим написанное (тем же человеком, но в роли

---

[13] Конечно, письменная речь, если ее сопоставить с устной речью, также представляет собой закодированное слово, но это такая кодировка, которая осуществляется на телах, соразмерных человеческому телу (глиняная табличка, свиток, лист бумаги), и, соответственно, может быть прочитана любым грамотным человеком (имеющий глаза — прочтет). Слово, преобразованное в электронно-цифровой код, обретает электронно-цифровое тело, не допускающее прямого считывания, то есть не являющееся телом текста для человека. Именно поэтому его приходится трансформировать с помощью машины в экранное тело текста, с которым человек может работать.

[14] Речь, конечно, о том, к чему располагает материал, а не о «железной необходимости». Глиняные таблички, дошедшие до нас от крито-микенской культуры, содержат преимущественно описи имущества дворцовых хозяйств. Однако таблички шумеров донесли до нас и пространный шумерский эпос.

читателя и критика текста) при работе с экранным словом ***увеличивается***. В прежние времена сочинитель видел перед собой след собственной руки, и ему трудно было отнестись к написанному «объективно», с позиции стороннего читателя, теперь же перед ним страничка, заполненная четким, однородным печатным шрифтом, который выглядит, пожалуй, даже лучше, чем лист, отпечатанный на машинке. На такой текст проще смотреть сторонним оком, то есть так, как если бы ты читал не свой, а чей-то (чужой) текст. Именно сторонний взгляд (взгляд «глазами другого») позволяет увидеть в написанном огрехи, недочеты, слабые места и, не откладывая дела в долгий ящик, перейти к его правке.

Опыт *переживания своего слова как чужого* в печатную эпоху достигался не столько по ходу работы над рукописью, сколько уже после того, как текст был написан (этим объективированным текстом мог быть беловик рукописи, машинописная копия, типографская корректура). При работе за компьютером эффект отстранения возникает сразу же, то есть уже на этапе создания текста. Человек, работающий с экранным словом, дистанцирован от сочиняемого им текста куда больше, чем тот, кто пишет, создавая *рукопись*. Корректировка написанного, правка «по свежим следам» при работе с виртуальным словом интенсифицируется[15]. Читая текст глазами другого (глазами возможного читателя), автор волей-неволей занимает по отношению к нему критическую позицию. В результате работа (доклад, статья, эссе, рассказ...) становится более рациональной, отрефлексированной.

Дело, конечно, не только в возрастании дистанции. Свою роль играет и та *легкость (предательская легкость!), с которой текст, набранный на клавиатуре компьютера, поддается исправлению*. Любая редакторская программа позволяет вносить правку быстро, не усложняя визуальной картины текста. Это

[15] Понятно, что дистанция по отношению к фиксированному слову возникает у автора всегда, независимо от того, каким образом он «стабилизирует» слово. Но мера отчужденности (отстраненности) от текста может сильно варьироваться. История запечатленного слова демонстрирует тенденцию ко все большей дистанцированности (на уровне восприятия) пишущего от написанного им.

совершенно особый тип правки — правка без «грязи»; она — по темпу и по последствиям для восприятия текста — резко контрастирует с правкой текста, написанного от руки. Рукописная страница, по которой два или три раза прошлись редакторским карандашом, становится «нечитабельной», и работать с ней очень сложно. Рукопись надо заново переписывать и только после этого можно продолжить ее редактирование. В отличие от рукописи, экранная «страница» переносит *любое число исправлений.*

Предоставляемая вычислительной машиной возможность перетасовывать фрагменты уже написанного текста, инкрустировать его ценными минералами, обнаруженными в необработанной руде черновиков, украшать его самоцветными цитатами из сочинений других авторов, а также удобство в исправлении написанного прежде в чем-то облегчают, а в чем-то усложняют труд писателя. Если прежде сочинитель принужден был тщательно обдумать мысль, образ, сюжет и только потом садиться за письменный стол, то теперь он начинает писать при первых проблесках мысли, успокаивая себя тем, что пока что он только зафиксирует «мелькнувшую» в сознании мысль, а после, позднее, «доведет ее до ума». Однако работа над сочинением, *вопреки ожиданию, затягивается.* Автор волей-неволей втягивается в исправление «готового» текста. Начать писать электронный текст — просто, завершить работу над ним — нелегко.

Но вот текст выправлен, скомпонован, проверен. Пришло время его распечатать и прочесть. И тут работа над, казалось бы, завершенным произведением выходит на новый уровень. Текст, выглядевший на экране вполне пристойно, при работе с распечаткой вдруг обнаруживает множество стилистических и смысловых ошибок и шероховатостей. Так заявляет о себе эффект «материализации» печатного образа. Новый способ существования текста (текст на бумаге) обновляет восприятие написанного и ведет к обнаружению новых «недочетов», давая повод для очередной правки. Теперь она осуществляется по бумажной распечатке с последующим переносом исправлений в память компьютера. Исправленный текст вновь и вновь распечатывается, читается, в него вносятся исправления, они «забиваются» в ПК – и так до

тех пор, пока автор не признает написанное достойным того, чтобы отправить его «на люди»[16].

Слово без тела — свобода без ответственности (от общения людей к взаимодействию персонажей). Интернет, соединивший в одном виртуальном пространстве миллионы пользователей, породил новые формы опосредованного «письменной речью» общения. Широкое распространение экранных форм письма и чтения при соединении с возможностями почти мгновенной передачи электронных текстов в любую точку земного шара привело к трансформации старого, давно сложившегося в рукописную эпоху эпистолярного жанра и к появлению новых, никому прежде неведомых способов коммуникации. Новые формы непрямого (бесконтактного) общения всем известны: тут и SMS сообщения, и Интернет-дискуссии (форумы, блоги), и ICQ. Что же привнесли они в речевое взаимодействие?

Прежние формы заочного общения — общения-по-переписке — хотя и содержали в себе зачатки общения-в-диалоге, но в полной мере реализовать его не могли[17]. Общение по переписке «на бумажных носителях» оставалось в основе своей *общением знакомых,* опиравшимся больше *на повествование и размышление, чем на форму диалога*. Из-за задержки с доставкой корреспонденции при пересылке обычной почтой письмо по необходимости строилось как рассказ о жизни, как повествование о произошедшем с корреспондентом за определенный (исчисляемый днями, неделями или даже месяцами) период времени.

В новых, опосредованных электронными сетями, формах общения диалогическая составляющая значительно усилилась.

[16] Понятно, что не все пишущие придерживаются такого многоступенчатого порядка работы с электронным текстом. Многие ограничиваются правкой текста непосредственно с экрана. Однако нам важно было показать работу с экранным высказыванием в ее максимально развернутой форме.

[17] Бумажное письмо несло в себе «зачатки» диалогического общения в форме вопросов и ответов, комментариев и реплик, в форме обмена новостями, etc., но эти «ростки» не могли развиться в диалог (беседу) из-за весьма значительного временного лага, разделявшего вопросы и ответы.

Заочное общение сдвинулось от биографически фундированной переписки (общение с людьми, которых знаешь лично) к персонажному, анонимному общению виртуалов. Экранное слово с его почти мгновенной передачей сообщения от пользователя к пользователю и с практикой речевого взаимодействия людей, малознакомых друг другу, создало почву для обмена фиксированными сообщениями в режиме беседы[18]. Благодаря Сети, появилась возможность «беседовать» глазами, беседовать заочно... Сегодня беседа опосредованная экраном («разговор» в актуальном режиме) не только оказывает существенное воздействие на традиционные нормативы письменной речи (подробнее об этом ниже), но и представляет собой коммуникативную базу виртуально-языковых сообществ. В чем же специфика виртуального взаимодействия?

Начнем с того, что в Сети общаются не люди, а анонимы в виртуальных масках и так называемые «виртуалы». Если фигура человека в маске, вещающего под прикрытием псевдонима, всем более или менее знакома, то о «виртуале» наверняка слышали не все читатели. Чтобы уточнить значение термина «виртуал», воспользуемся характеристикой, которую дает ему Е. А. Иваненко: «Виртуал — это тот, кто симулирует имя, фамилию, биографические данные, черты характера и т. д., однако... виртуалом не называют человека, который просто не склонен сообщать свое настоящее имя и везде выступает под одним и тем же псевдонимом, не пытаясь при этом моделировать не присущие ему как личности качества. Нередко виртуалы создаются для того, чтобы „почувствовать себя другим человеком". Эта практика популярна среди пользователей блогов, которые пишут от имени виртуалов о чем-то, о чем не хотят или не могут писать от собственного лица. Часто с помощью виртуалов организуются провокации,

---

[18] Если сетевая переписка, общение на площадках блогов и форумов тяготеет к жанру предметного общения вокруг какой-то темы, то взаимодействие в режиме SMS и ICQ напоминает знакомую по школе (во всяком случае — по старой, «немобильной» школе) модель взаимного окликания с помощью записочек, которые передают (перекидывают) во время урока друг другу одноклассники. Скоростные режимы обмена «записочками» отсылают к текущему самочувствию общающихся (где человек находится, что делает, что думает, чувствует, чего хочет и т. д.).

попытки вызвать общественный резонанс, так как обычно цель «почувствовать себя другим человеком» достигается только через привлечение к своему виртуалу внимания других людей»[19]. Виртуал как коммуникативный образ подчинен воле своего создателя и хозяина. Хозяин пользуется «коммуникативной маской», посредством которой он может реализовать те возможности своего «я», которые не осуществимы для него в границах первой реальности[20] (мешают стеснение, боязнь, стыд, отсутствие собеседников, социальные барьеры и т. д.).

Новые, виртуальные формы общения складываются на площадке экранного слова; именно на его основе возникают виртуальные общности (сообщества анонимных персонажей). В сетевые сообщества входят не только виртуалы, большинство их членов — обычные «завсегдатаи Сети», прячущие свои лица под псевдонимами. Ники, сетевые имена, обычно сопровождаются фотографиями артистов, изображениями героев мультфильмов, фотографиями зверей и вещей, etc., персонажами, полюбившимися хозяевам и служащими чем-то вроде геральдической эмблемы в иронической

[19] *Иваненко Е. А.* Критика виртуального разума, или Быть Джоном Малковичем // Mixtura verborum'2008: небытие в маске. Самара : Самар. гуманит. акад., 2008. С. 5.

[20] «Интернет изменяет привычную связку: одно тело — одна идентичность. Если в физическом мире имперсонация, за исключением клинических случаев раздвоения личности, требует значительных усилий (пластическая хирургия, макияж, грим) и времени, то в Сети оборачивание лишено этих недостатков и не ограничено физико-биологическими константами. Виртуальное поощряет оборотничество (причем без выпадения волос, вырастания клыков и тому подобных мучений): можно быть кем угодно и когда угодно. <...> Это мистификация в бесконечности, потому что нет возможности поставить точку — любое признание может (и должно по законам Сети) быть расценено как очередная мистификация. Оборотничество двояко: между виртуалами одного автора и между самим автором и его виртуалами. Такая мерцающая идентичность порождает игры в ускользание, где виртуал, при всей его интенсивности, всегда остается только возможным. Столь легкая возможность быть кем-то другим чревата потерей единственной личности — обезличиванием в многоликости, что регулярно и происходит с пользователями виртуальной реальности» (*Иваненко Е. А.* Указ соч. С. 8—9).

обработке наших дней[21]. Как видим, граница между анонимом в маске и виртуалом весьма условна. Анонимность общения «под псевдонимом» (под маской) и с помощью виртуальных персонажей дает субъекту речи и слову невиданную прежде свободу, отпускает его «на волю». Такое освобождение от связи с определенным телом ведет к тому, что отвязанное слово становится развяз(а)н(н)ым словом и утрачивает свой онтологический вес и экзистенциальную «плотность».

---

[21] Говоря о виртуале как о персонаже, следует проводить различие между Интернет-персонажами («виртуалами») и персонажами литературными. Здесь вполне уместен вопрос, который задает Е. А. Иваненко: «Какова онтологическая природа виртуальной личности — в чем ее отличие от реального человека, с одной стороны, и литературного персонажа, с другой? ...Если персонаж по умолчанию вымышлен, то степень реальности виртуала не определена — он вполне может оказаться человеком» (*Иваненко Е. А.* Указ соч. С. 10). Речь идет о том, что, находясь в виртуальном пространстве, часто невозможно сказать: стоит ли за субъектом сетевого высказывания реальный человек (то есть «говорит» ли он от себя лично (и его имя — это *его* имя)) или, может быть, это псевдоним, или мы имеем дело с виртуалом.

Есть и другой момент, отделяющий виртуала от литературного персонажа. Активность персонажа художественного произведения раз и навсегда ограничена авторской волей. Сотворенный автором персонаж никогда не скажет о себе, о других, о мире чего-то такого, чего он – по воле автора произведения — уже не сказал. Читатель может вести с персонажем внутренний диалог, но тогда ему придется не только задавать за него вопросы, но также и отвечать на них от его имени. Другими словами, ему придется, опираясь на «довоображенный» им образ, беседовать с самим собой как с другим (как с литературным персонажем). Можно бесконечно интерпретировать слова литературного персонажа, но это будет разговор с самим собой в образе литературного героя. Персонаж не прервет тебя и не скажет: «Хватит, довольно молоть чепуху! Не надо за меня ничего выдумывать. Послушай, что я думаю по этому поводу!» В общении Интернет-персонажей за каждым из сообщений стоит реальный человек, так что и его вопросы, и его ответы — это вопросы и ответы, исходящие из какой-то иной точки присутствия. Персонаж, с которым приходится иметь дело в Сети, всегда остается автономным, не зависимым от меня центром высказывания. За таким персонажем в конечном счете стоит тот, кто имеет тело, реальный субъект. А потому Интернет-персонаж всегда непредсказуем и активен. Виртуальный персонаж (виртуал) — это становящийся вербальный образ.

Характерная для опосредованного бумагой общения ответственность за написанное сохраняется (пусть в ослабленном виде) и в случае сетевой коммуникации. Так бывает, когда взаимодействуют люди, лично знающие друг друга (это бо́льшая часть электронной переписки, это разнообразные формы общения в режиме ICQ, это проекты типа «В Контакте», «Одноклассники», «Мой мир» и др.). Однако очень значительную по объему часть сетевой коммуникации составляют обмены сообщениями между анонимами, взаимодействующими на площадках форумов, в блогосфере и в игровых пространствах виртуального мира. В таком общении слово оказывается полностью оторвано от произносящего его тела. Народная мудрость, выраженная в пословицах «Слово не воробей, выпустил — не поймаешь» и «Что написано пером — не вырубишь топором», перестает работать, как только мы пытаемся применить ее к реальности сетевого взаимодействия анонимных персонажей. Народная мудрость утрачивает свою силу из-за невозможности вменить написанное («вырубленное») в Сети определенному человеку (определенному телу). Пословица исходит из очевидной когда-то связи сказанного/написанного слова с полнотой телесного присутствия человека: за слово несло ответственность пустившее его в мир тело. Если слово сказано, то оно сказано кем-то, если написано, то у написанного есть автор: вот его рука, вот его неповторимый почерк.

Трансформация человека в виртуала, который имеет «лицо» постольку, поскольку его речь (грамматически) строится от первого лица[22], ведет к карнавализации экранного слова. Сладость виртуального общения в значительной степени как раз и состоит в его анонимности, соответственно — в полной свободе (безнаказанности) «говорения». Хозяин виртуала и пользователь, выступающий «под маской» (под псевдонимом), уверен, что «за

[22] «Тождество „Я“, идентичность... как-то причудливо изменяется. ...Никакое „Я“ не пристегнуть к высказыванию в виртуальном пространстве. Тем не менее, у... высказывания в Сети есть некий аналог „Я“ — личное местоимение, лицо, от которого высказывание состоялось. Лицо как культурно-антропологическая величина меняется на лицо как грамматическую форму, личное место-имение» (*Иваненко Е. А.* Указ. соч. С. 7).

базар» им отвечать не придется. Можно писать о чем угодно, можно, не задумываясь, менять пол, возраст, биографию, сферу деятельности, политические убеждения и т. д. Так, к примеру, суждения, которые человек, принадлежащий к академическому сообществу, никогда не рискнет произнести от своего имени, он вполне может «выкатить» на форум, выступив «под маской».

Экранное слово в Сети — это «пластический материал», из которого пользователь лепит тот или иной вербальный образ. Автор блога, то есть человек, чья субъективность обнаруживает себя через «порядок слов», — это, в сущности, «говорящая маска». Сознательное искажение привычных слов, нарушение грамматических, синтаксических и стилистических норм, использование ненормативной лексики, злоупотребление неологизмами объясняется стремлением пользователей сделать своего виртуала яркой, запоминающейся сетевой фигурой. Работая со словом, как с глиной или с папье-маше, хозяин виртуала ищет способ придать «вербальной маске» по возможности выразительный рельеф, чтобы выделить ее из множества других масок.

В каком же пространстве общаются виртуальные персонажи? Коммуникация осуществляется в виртуальном *измерении «как бы»*, где воображаемые «я» тех, у кого есть тела «из плоти и крови», раскрывают себя через речевые акты виртуалов. В каком-то смысле все субъекты сетевого общения, поскольку они не указывают реальных имени и фамилии, места жизни и работы, выступают как виртуальные персонажи. Ведь никто точно не знает: пишет ли человек, прикрывшийся псевдонимом, «от себя» или он играет виртуальной игрушкой, моделируя с ее помощью один из своих возможных (виртуальных) образов. И хотя люди, скрывающиеся под никами, чаще говорят о своих действительных проблемах, переживаниях, мыслях, мечтах и страхах, но так как есть те, кто осознанно и целенаправленно творит виртуалов, давая слово возможным «я», то эти подлинные мысли и переживания воспринимаются другими участниками сетевого маскарада в модусе «как бы». Никогда нельзя установить с точностью, что из размещенного в Сети принадлежит реальным людям, а что — полностью или частично — выдумано, разыграно, использовано, как краска, анимирующая виртуальную маску. Так слово, пущенное в виртуальное пространство, освобождается от человека, человек же освобож-

дается от ответственности «за слово», с упоением отдаваясь игре в слова и образы, инвестируя время своей жизни в «жизнь» персонажей, наигрывая новые для себя роли, обменивая свое «есть» на вариативное «как бы есть» виртуала.

Актерство, клоунада, провокация, розыгрыш, блеф, широко распространившиеся в лабиринтах виртуального мира, можно соотнести с характерной для общества экрана тягой к игре на публику, с влечением наших современников к бесконечным переодеваниям и мистификациям. В обществе, где профессия актера (включая сюда политический театр) стала одной из самых престижных и популярных[23], игровое взаимодействие сетевых персонажей прекрасно вписывается в цивилизационное пространство позднего модерна, в котором вечное становление рассматривается как ценность куда бóльшая, чем совершенная полнота ставшего, в котором на первый план выходит принцип различия, а принцип тождества, идентичности, верности (во всех смыслах, в том числе в значении верности слову) становится излюбленной мишенью для насмешек и иронических ухмылок.

Если вспомнить Бахтина с его персоналистическим принципом «личной подписи», увязывавшим бытие от первого лица с принципом «не-алиби в бытии», то надо сказать, что в пространстве Сети действует принцип, прямо противоположный бахтинской максиме: *принцип «вечного алиби» и «отсутствия личной подписи»*. Здесь всем заправляет не персональная ответственность за сказанное и сделанное, но анонимность и безответственность. Безответственность, коренящаяся в чувстве безнаказанности, «развязывает язык», освобождает, но при этом и угрожает личности, ее единству и аутентичности: жизнь может так и остаться недовоплощенной, неразличимой среди множества других жизней. Эта жизнь неразличима там,

[23] Не стоит забывать, что популярной эта профессия стала совсем недавно. Еще в конце XIX-го столетия стезя актера (и особенно — актрисы), предполагавшая временную потерю лица, лицедейство, перевоплощение в персонажа пьесы и зависимость от публики, у многих вызывала сомнение или категорическое неприятие. Родители, имевшие «положение в обществе», как правило, активно противодействовали желанию детей «уйти в актеры».

где отсутствует прочерченная вот-этим-вот мыслящим телом «линия жизни».

В чем-то существенном «Интернет-актерство», пожалуй, идет даже дальше актерства мастеров театра и кино. Актер играет роль, написанную другим (драматургом, сценаристом). Вдобавок, он играет ее в соответствии с концепцией, предложенной режиссером, в то время как пользователь Интернета создает своего виртуала (или свою маску) самостоятельно и от его «лица» взаимодействует с такими же «переодетыми», «текучими» Интернет-субъектами. Взаимодействие виртуалов на сетевой сценической площадке происходит «не по написанному», а в режиме здесь-и-теперь творимого диалога, в непредсказуемой смене реплик и комментариев к ним. Происходит все это не в выделенном из пространства-времени жизни пространстве сцены, а в режиме импровизации «on-line».

Отметим еще одно немаловажное обстоятельство: если мы отделяем актера от исполняемой им роли (отвечая на вопрос, кто играет), то Интернет-актеры, разыгрывающие все новые и новые виртуальные роли (меняя пол, возраст, профессию, мировоззрение), остаются (для других) виртуалами. Соответственно, тот, кто «играет» виртуалами на подмостках Сети, обречен на неразличимость в сумраке отбрасываемой его виртуалом тени.

Выплеснувшееся на экраны анонимное (=персонажное) и полностью бесцензурное слово (попытки модерирования форумов общей ситуации не меняют) провоцирует «сетевика» на игнорирование языковых норм и правил, на использование табуированной лексики, etc. Однако в Сети возможно не только нарушение языковых норм, здесь можно «публично» (то есть в разговоре с чужими, а не в доверительной беседе с врачом) обсуждать вопросы, которые в первой реальности сформулировать «вслух» решились бы немногие. Почему немногие? Из-за чувства стыда. У большинства людей это чувство пока еще живо. Человеку бывает стыдно за какие-то поступки; есть вещи, о которых ему стыдно говорить прилюдно, их можно открыть только священнику или врачу. Утрата некоторыми участниками Интернет-тусовок такого регулятора поведения, как стыд, — одно из следствий перехода от ручного письма (зримо удерживавшего соотнесенность пишущего и написанного) к бесконтактному режиму экранной симуляции слова, когда «пишущим» оказыва-

ется не кто-то, а *некто-никто*. Это именно *некто*: на форуме его какое-то время можно отличить от других «собеседников», но вне форума он для них никто и звать его никак.

Отвязанность слова от тела и дела приводит к тому, что пользователи, тусующиеся на сетевых площадках, с легкостью «заголяются» и выставляют свою интимную жизнь на всеобщее обозрение[24]. Интернет на новом уровне воспроизводит ситуацию «вагонной исповеди»: встретившись с незнакомцем в поезде дальнего следования, человек рассказывает ему то, чего никогда

[24] Едва ли можно сомневаться в том, что виртуализация слова поощряет эксбиционизм (если брать этот термин расширительно, как тягу к демонстрации интимных, приватных сторон жизни на публике). Впрочем, наблюдение за поведением пользователей Интернета позволяет говорить о том, что экранное слово располагает не только к эксбиционизму, но и к вуайеризму (понимаемому опять же в расширительном, выходящем за рамки сексопатологии смысле влечения к подсматриванию за частной жизнью других людей). Соблазн подсматривания (назовем его «комплексом любопытной Варвары») — это не только фигура подглядывающего за сексуальной жизнью другого (эту нишу давно заняли порносайты), но и фигура подглядывающего за скрытой от посторонних частной жизнью «других». Именно на влечении человека к подглядыванию паразитируют разработчики программ, предлагающие приобрести продукт, делающий одного пользователя «невидимым» при появлении на персональной страничке другого пользователя (программа «Невидимка», распространяемая среди пользователей проекта «Мой мир»). Не случайно и то, что подобные программы Интернет-коробейники распространяют там, где сетевые странички принадлежат реальным людям и рассчитаны на общение людей, знакомых друг с другом по «первой реальности» («тайны» знакомцев влекут больше, чем тайны незнакомцев). Однако вуайеристскую составляющую во взаимодействии со словом (заглядывание в «чужие письма») нельзя назвать преобладающей. Дело в том, что вуайеристский комплекс в отношении к другому не может в полной мере реализоваться там, где нет другого тела (где люди скрываются под масками, выставляя вместо себя виртуалов). В то же время, едва ли можно говорить о вуайеристе и вуайеризме там, где отсутствует стеснительность и люди выворачивают на всеобщее обозрение «интимную» жизнь и свои «затаенные» переживания. Может ли вуайерист получить удовольствие от подсматривания там, где на месте замочной скважины находится веб-камера, делающая «частную» (?) жизнь доступной всем желающим?

бы не рассказал своим близким. Причем в Сети ситуация радикализируется: пользователь говорит с человеком как бы «через ширму», он не видит того, с кем разговаривает и перед кем раскрывает «тайны своей жизни», в свою очередь и «слушатель» не видит того, кто перед ним «исповедуется»[25].

Виртуальное слово и сообщества. Виртуальное пространство Сети исподволь приучает нас (некоторых, впрочем, уже приучило) жить в двух мирах одновременно: в реальном мире, где мы включены в общности, складывающиеся на природной и социокультурной основе, и в виртуальном мире, где сообщества структурируются вокруг таких сетевых образований, как блог, форум, сетевая игра, etc.

Общности первого типа являются телоцентричными (поскольку они так или иначе основываются на коммуникации мыслящих тел, вступающих во взаимодействие с другими телами), а вторые — виртуально-грамматическими, где субъекты взаимодействия опираются только на фиксированное слово и освобождены от давления телесности, оставляющей био-графический след.

Если общности первой реальности (реальности рождений и смертей) имеют *как речевую, так и неречевую основу*, то общности, складывающиеся в виртуальном пространстве, возникают и удерживаются посредством выведенных на экран слов и предложений и только потом, в качестве дополнения, — с помощью фотографий и видеоматериалов. В первой реальности о нашей принадлежности к определенным общностям свидетельствует и тело с заботливо нанесенной на него «разметкой» (одеждой, прической, украшениями, татуировкой, пирсингом), и дом, и домашняя обстановка, и машина, etc[26]. Не так обстоит дело в интерактивном пространстве

---

[25] Сетевые откровения неизбежно оказываются суше, эмоционально беднее, чем исповедь перед «первым встречным». Исповедаться перед экранным персонажем — это совсем не то, что изливать душу, видя другого человека, глядя ему в глаза и слыша его голос.

[26] Отправляясь от предварительного («на глазок») представления о том, с кем вы собираетесь общаться, вы обогащаете это знание — по ходу беседы — многочисленными подробностями. В наши

Сети, где тела и вещи отсутствуют. Здесь дама «с опытом» может попробовать себя в амплуа молоденькой девушки, провинциал — примерить маску столичного жителя, а чиновник — испытать себя в роли крайне правого (или ультра левого) идеолога. Сетевые сообщества складываются быстро, но быстро и распадаются. Чтобы тебя приняли в виртуальную компанию, особых усилий не требуется: требуется «всего лишь» затратить время и вставить слово в череду слов. Здесь для того, чтобы кем-то считаться, достаточно кем-то назваться[27]. Репутация Интернет-персонажа складывается «из слов», а не из действий: здесь никто не призовет к ответу за сказанное, никто не выведет «на чистую воду», так что подлог, несоответствие между тем, что человек «говорит» в Сети, и тем, что он пишет (если, конечно, пишет) в печатных изданиях под своим настоящим именем, обнаружено не будет. Сетевые сообщества — рай для самозванцев.

дни социальные группы становятся все более текучими и подвижными. Наш современник нередко меняет за свою жизнь несколько профессий: вчера он был офицером, сегодня он — программист, а завтра будет пробовать себя в роли телеведущего. Есть и люди-трансформеры, которые меняют цвет кожи, форму носа, а иногда и пол. Но если рассматривать ситуацию в целом, то в границах первой реальности социальная принадлежность остается пока что относительно стабильной и не допускает быстрых трансформаций. Одного «хочу» мало для того, чтобы стать музыкантом (надо для этого научиться играть на каком-то инструменте), профессором (надо окончить вуз, защитить диссертацию, работать на кафедре), etc. Силой желания старик не превратится в юношу, а юноша — в старика...

[27] Виртуальные сообщества держатся на словах. Фотография (или видео) может служить поводом для коммуникации, но не она ее определяет. «Лицо» персонажа, его место в сообществе определяется речевой активностью анонима. В отличие от фотографии, которая может оказаться никак не связанной с тем, кто ее «озвучивает», запечатленное слово способно кое-что сказать о человеке: о его образовании и темпераменте, о сфере его интересов и чувстве юмора, etc. Либерал «по жизни», если он образованный человек с воображением, сможет, пожалуй, выдать себя за правого националиста, и наоборот, но если такую операцию попытается проделать человек необразованный, то из этого, скорее всего, ничего не выйдет.

Если рассматривать создаваемые людьми общности, размещая их по координатной оси реальное/виртуальное, то, кроме уже названных типов сообществ, можно выделить еще и третий, промежуточный тип: это сетевые тусовки («социальные сети»), которые обслуживают людей, знакомых по первой реальности. Сетевые группы «реалистов» производятся «генераторами заочного общения» типа «В контакте», «Одноклассники», «Мой мир», «Профессионалы», etc... Здесь принципиальным моментом оказывается *привязка пользователя к реальности*, так как данные формы сетевого общения предполагают обнародование настоящих имен и фамилий, подлинных мест учебы и работы, которые выполняют функцию сигнальных маячков, призванных собирать в узелках социальных сетей одноклассников, старых приятелей и коллег по работе.

Здесь не выдают себя за кого-то другого, здесь возобновляют – виртуально – прерванные связи с друзьями и коллегами. В этом случае слово не «отрывается от реальности», не становится «невесомым». Шарики экранных текстов прочно привязаны к телам, и те, кто их надувает, делают это с осторожностью. В таких сообществах пишут с оглядкой, поскольку вынуждены задумываться о том, «как слово наше отзовется».

К экранному слову, привязанному к первой реальности, следует отнести и бо́льшую часть переписки через Интернет («электронная почта»). Ведь переписываются в основном с теми, с кем знакомы, следовательно, учитывают физические и социальные кондиции адресата (его профессию, семейное положение, возраст, пол и т. д.). Как видим, слово, зафиксированное в сетевом пространстве, с одной стороны, представляет в виртуальном мире социальные, политические, культурные и религиозные общности, существующие помимо Сети, а с другой, на основе репрезентации этих общностей в Сети складываются сообщества виртуальных персонажей. Внутрисетевые сообщества прямого выхода в несетевой мир обычно не имеют. Их связь с ним носит косвенный, опосредованный характер.

Впрочем, иногда люди, знакомые друг с другом по Интернету, встречаются и по эту сторону экрана. Так бывает, например, с сетевыми игроками. В таких случаях основой для общения в «реале» оказывается членство в сетевом сообществе. При

переносе сетевых связей и общностей в пространство первой реальности возникает новая, необычная для всей довиртуальной культуры ситуация: заочное речевое общение предшествует общению «с глазу на глаз»[28].

Экранное общение и трансформация языка. Не входя в специальное обсуждение особенностей каждой из новых форм «электронной письменности», остановимся на моментах, которые в той или иной мере характеризуют все вербально-сетевые «новообразования» в том, что касается их воздействия на письменную речь.

Прежде всего, обращает на себя внимание феномен *микширования* порядков письменной и устной речи, их грамматических и стилистических характеристик. Письменная речь демонстрирует тенденцию к «опрощению», утрачивая многие из своих отличительных особенностей: развернутую форму построения предложений, использование сложных грамматических и синтаксических конструкций, особый, обогащенный книжной лексикой, строй речи, логическую последовательность высказывания, стилистическую обработанность языка, etc. Причины доминирования тенденции к упрощению сложносочиненного строя письменной речи лежат за пределами ее топологической трансформации и связаны с характерной для общества потребления логикой демократизации и стандартизации всех сфер общественной жизни. Свою роль в вульгаризации письменной речи играют и новые коммуникативные практики, чей топос — светящееся око экрана.

---

[28] Зафиксированное, абстрагированное от человеческой телесности слово оказывается единственным источником обнаружения другости другого. Через запечатленное слово люди что-то узнают друг о друге, оставаясь друг для друга невидимками. В прежние времена что-то похожее имело место в «дружбе по переписке» (это могла быть переписка заключенного с «заочницей»: вспомним сюжет фильма «Калина красная»; или распространенная в Советском Союзе переписка детей из разных стран по полученному в школе почтовому адресу). Иногда у друзей-заочников, знакомцев по переписке, происходили личные встречи. В электронной цивилизации XXI века ситуация, когда люди, познакомившиеся через обмен фиксированными сообщениями, переходят к общению в первой реальности, распространяется все шире.

Надо сказать, что роль посредника в общении людей, разделенных пространством и временем, письменная речь выполняла издавна. Написанное всегда вызывало более или менее оживленный отклик; его анализировали, комментировали, интерпретировали, оценивали, соглашались с автором или опровергали его, но... все это делалось спустя какое-то время после того, как текст был написан. Читательская реакция оказывалась или устной (обсуждение прочитанного с друзьями-знакомыми), или письменной, но и в том, и в другом случае она следовала за исходным высказыванием с существенным отставанием. Текст был обращен к неопределенному другому (к читателю) и не предполагал с его стороны быстрой реакции. Ответ на высказывание печатался в журнале или газете и мог, в свою очередь, послужить отправной точкой для написания нового текста.

Именно разделенность в пространстве и времени актов письма и чтения не позволяла письменной речи (в ее рукописной и печатной формах) превратиться в разговор-для-глаз или — проще — в болтовню. Большие устные жанры (миф, эпос, легенда) как живые, надындивидуальные формы хранения этнических и культурных общностей исчезли из обихода цивилизованного человека довольно давно (они были задвинуты на окраину новоевропейской культуры, в деревню, туда, куда не могла проникнуть письменная культура). *Развернутое высказывание* стало привилегией письменной речи, в то время как *общение в актуальном режиме* (в том числе — по поводу прочитанного) оставалось законным владением устных речевых жанров. Однако с момента локализации слова на светящемся полотне экрана положение изменилось. Устная речь в коммуникативно-диалогическом режиме (в режиме беседы, болтовни, трепа) перешагнула черту оседлости, когда-то очерченную возможностями слуха и голосовых связок, и закрепилась в новых для нее регионах письма и чтения. Обмен *написанными репликами в режиме беседы, в режиме диалога* (то есть обмен высказываниями в актуальном режиме) стал возможен благодаря быстроте «письма» посредством клавиатуры и мгновенной отправке и получению сообщений через Сеть. Когда болтовня с помощью знаков для глаз стала повседневным занятием миллионов, строй письменной речи просто не мог остаться неизменным.

Общение — дар, но дар, таящий в себе не только радость и счастье понимания, но и соблазны (собеседникам грозит опасность с головой погрузиться в то, что Хайдеггер назвал «толками»). Сложность, затрудненность письма по сравнению с устной речью и дистанция, отделявшая (и до сих пор еще отделяющая!) устную речь от запечатленного слова, создавали то различие, ту благотворную напряженность во взаимодействии двух форм речевой активности, которая весьма способствовала обогащению языка и мышления. Сегодня это различие становится все более размытым и неопределенным. Затрудненность, которую создавала необходимость выражаться (на письме) таким образом, чтобы тебя понимали те, кто не сможет тут же задать уточняющего вопроса, в режиме сетевой переписки снимается: зачем стремиться к развернутому выражению мысли, впечатления, житейской истории, если можно перебрасываться мячиками слов почти так же быстро, как при очном общении? Сокращение временной дистанции между актами письма и чтения, между вопросом и ответом с неизбежностью приводит к сближению строя письменной речи с более свободным порядком использования языка в очном общении.

Хотя перевод слова из режима разговора «здесь и теперь» в формат речи для глаз ведет к деградации запечатленного слова, тем не менее, режим общения посредством текстов на экране не становится визуальным аналогом устного общения. Перевод разговорного языка в режим письма/чтения существенно его модифицирует. Уже сам факт фиксации слова усиливает в общении рефлексивное начало. Переместившись из аудиовизуального пространства в регион зрительного восприятия, речевой строй участников диалога становится более рациональным, так как фиксация речи открывает ее для рефлексии. Все формы сетевой коммуникации — и в этом их принципиальное отличие от разговора — оставляют место для обдумывания ответного слова. Задержка с ответом позволяет продумать и вопрос, и реакцию на него. То, что «сказано», не будет забыто или искажено; «сказанное» сохранит электронная память машины. Отсутствие фигуры стоящего рядом с вами собеседника, который смотрит вам в глаза и ждет реакции на последнюю фразу, позволяет собраться и подать более продуманную реплику. Пауза может длиться минуту, десять минут,

несколько часов или даже суток; в «аське» она невелика, на форуме, в живом журнале, в частной переписке она варьируется от нескольких минут до нескольких недель.

Сознание того, что «сказанное» зафиксировано, да и сама возможность видеть его заставляют пользоваться словами более ответственно и продуманно, чем это бывает при устной беседе. В сетевой дискуссии всегда есть возможность точно воспроизвести в виде цитаты фрагмент «речи» своего собеседника. Возможность цитирования и перечитывания только что сказанного требует осмотрительного отношения к слову. Таким образом, беседа, после ее перехода из аудиального режима в режим письма/чтения, существенно меняется в сторону большей точности и взвешенности. Длина и сложность строения предложений напрямую зависит от того, в каком сетевом формате ведется общение. Чем быстрее ответ, тем беднее по содержанию, лексике, грамматике и синтаксису его язык (увидеть это не сложно, стоит только сопоставить язык электронных писем с языком ICQ или SMS). И, напротив, чем больше временной разрыв между репликами, тем содержательнее высказывания, тем интереснее вопросы и реплики, тем дальше они от непритязательной грамматики и синтаксиса кухонных разговоров. Ускорение обмена визуально фиксированными сообщениями неизбежно ведет к упрощению письменной речи даже в таких консервативных (с точки зрения норм построения письменной речи) жанрах, как переписка, форум и блог.

Возьмем, к примеру, переписку. Электронное письмо предполагает более быструю, чем письмо на бумаге, реакцию получателя. Полученное письмо нужно принять во внимание, «отрефлексировать» и «отреагировать» его в ответном послании. В доэкранную эпоху письменную речь вообще[29] и эпистолярный стиль в частности отличала обстоятельность. Обстоятельность была следствием обращенности письма к далекому (отдаленному в пространстве и времени) читателю. Прежде письма писались в расчете на то, что ответ будет получен через какое-то время, письма хранили, их перечитывали спустя годы. Но для переправы через временной ручей в несколько

[29] Книгу, например, снаряжали, как корабль, отправляющийся на край света.

минут или часов сгодится и захудалая лодчонка. После переправы ее бросают и отправляются по своим делам. И хотя скорость обмена сообщениями в электронной переписке осталась более низкой, чем при очной беседе, но по очной беседе, по сравнению с обменом письмами-на-бумаге она увеличилась в несколько раз. Это ускорение склоняет пишущего к упрощению синтаксиса, грамматики и лексики, к насыщению письма элементами разговорной речи (просторечные обороты, сленг, ненормативная лексика, сознательное искажение слов, злоупотребление неологизмами и т. д.).

Еще одна особенность экранного слова в коммуникативных жанрах, весьма способствующая упрощению письменной речи, — это «черновой» характер электронного сообщения. Такие сообщения (если говорить о переписке по электронной почте и посредством SMS-сообщений) не предполагают, что их будут перечитывать. Это одноразовые высказывания с «одноразовыми» словами. Свобода в обращении со словом всегда была отличительной особенностью устной речи; теперь же она стала достоянием речи письменной, фиксированной. Заведомая недолговечность бытового, будничного слова в режиме обмена бытовыми новостями или текущей информацией «по работе» ведет к небрежности в составлении и оформлении электронных писем независимо от их содержания. Отправитель письма исходит из того, что ошибки, которые он допускает, речевые неточности и штампы — это что-то неизбежное, естественное. Сегодня сетевой текст, изобилующий ошибками, — уже не отклонение от нормы, но новая «норма». Даже многие грамотные люди не перечитывают написанных ими строк, не устраняют ошибок, описок (опечаток), не работают над стилем. Они «пишут» (набирают с помощью клавиатуры) примерно так же, как говорят, не слишком заботясь о подборе слов и логической выстроенности текста, исходя из того, что «и так поймут», а если не поймут, то можно будет тут же пояснить «сказанное».

Не на пользу сохранению сложного строя письменной речи в режиме on-line общения идет и то обстоятельство, что в фокусе новейших форм электронной коммуникации часто оказывается не предмет, по поводу которого люди общаются (по поводу которого они ведут предметный разговор), а само

взаимодействие с другими людьми и сопутствующий ему ценностно-эмоциональный фон. Ведь и в первой реальности, в нашем устном общении с ближними, превалирует стремление поддержать коммуникацию ради коммуникации, ради сохранения давно сложившихся связей и отношений. «Привет, как дела?» — «Нормально. А как у тебя?». К такому типу общения сводится большая часть контактов в режимах ICQ и SMS. Соответственно, и сетевое слово все чаще выступает в качестве абстрактного знака присутствия, а предметно-содержательная функция запечатленного слова оттесняется на периферию экранного обмена сообщениями.

Пребывая в промежуточной области между письменной и устной речью (с ее умолчаниями, с разъясняющими высказывание мимикой, интонацией и жестом), обмен электронными сообщениями не удерживает жест и мимику, что обедняет сетевое общение в эмоциональном плане. Эмоция в Сети передается не столько посредством семантической и стилистической проработки текста (это требует и сил, и времени, и таланта), сколько с помощью знаков эмоционального отношения к сказанному, которые варьируются от условных знаков-смайликов [:) — улыбка, :(— грусть, :- — задумчивость, :-D — смех и др.] до смонтированных из картинок-смайликов идеограмм и шрифтовой акцентировки фразы, придающей графике письма эмоциональную выразительность (употребление прописных букв вместо строчных, использование курсива, жирного шрифта, разрядки, etc.). Чувство в скоростном обмене сообщениями просто не успевают (или не умеют) выразить вербально, заменяя стилистическую работу над словом упаковкой эмоции в абстрактные пиктограммы радости, удивления, меланхолии и т. д. (смайлики — это феномены того же рода, что и закадровый смех в юмористических передачах по ТВ). Здесь действует все тот же принцип удобства и экономии усилий. Нередко мы видим сообщения, которые целиком состоят из одного или нескольких смайликов. Обмен смайликами — это обмен «пустыми» знаками эмоционально окрашенной речи на расстоянии. Эмоции нет, но предполагается, что она «как бы есть». Наличие в послании смайлика указывает на желание автора передать эмоцию. Эмоция могла бы быть, и этого — довольно, раз может быть — значит есть!

Без руля и без ветрил. Изменения в пространственной локализации слова приводят к существенным переменам в жизни человека и общества. Наблюдение за этими изменениями позволяет сделать следующий вывод: появление новых способов фиксации и консервации логоса приводит к формированию нового вербального ландшафта культуры. Как движение материковых плит с сопровождающими его землетрясениями, извержениями вулканов и колебаниями климата влечет за собой изменения в жизни живой природы, так и ***все значительные смещения в местах расположения логоса приводят к перестройке жизнедеятельности человека и общества***.

Самыми значительными, эпохальными событиями в истории пространственных трансформаций логоса следует признать два революционных переворота: первый был связан с отрывом слова от человеческого тела и его закреплением на других, неодушевленных телах (изобретение письменности), второй — с утратой словом стабильного тела (слово стало словом «без определенного места жительства») и виртуализацией. Свернувшись в безвидную личинку двоичного кода, став «невидимым», виртуальное слово оказалось на порядок свободнее своего печатного предшественника. При этом его связь с реальностью (с миром вещей, которые ветшают) ослабла еще больше.

Нетрудно заметить, что каждый новый шаг в экспансии логоса на новые территории в то же время оказывался и шагом в процессе отделения слова от тела. Если рукописное слово сохраняло непосредственную связь с человеческим телом (связь по происхождению), то печатное слово разорвало «кровную» связь между словом и человеком: слово печатного издания производится уже не человеком, а машиной. Но если печатная книга оставалась вещью среди окружавших человека вещей, то переход к технике электронно-цифрового кодирования слова означал его информатизацию и выход за пределы мира, соразмерного человеку (это был бросок по ту сторону мира вещей, которые ветшают). Мера отчужденности слова от тел и вещей (от реальности) оказывается и мерой его эмансипации от сущего, мерой его развоплощенности.

Растворение референта (не-слова, смысла, вещи) в означающем, его отрыв от означаемого, а в конечном счете — отрыв от Другого (от без-условного условия слова) самым существенным

образом воздействует на человеческое существование. Сфера условного разрастается, а сфера реального (мира вещей, которые ветшают) съеживается, подчиняясь возможным мирам слов и образов. То, что есть как слово (как образ), *становится действительным* (действующим, влияющим на вещи, и в том числе — на «мыслящую вещь»). Возможное теснит и побеждает сущее.

Чтобы игра со словом стала возможна, слово должно было утратить свою онтологическую весомость, свою магическую и мистическую силу (ведь с сакральным, с вещим словом нельзя оперировать безнаказанно). Чем больше слово отделялось от области сакрального, тем податливее оно становилось для языковой игры. Специфика современности в том, что *цивилизация, базирующаяся на возможности безнаказанной игры со словом и смыслом, истощает язык и приводит к самозамыканию слова. Перестав быть священным, вещим словом, освободившись от привязки к выговаривающему его телу, оно утратило свою твердость и перестало быть честным словом*[30], растворившись в бурных и мутных речевых потоках. Человек тонет в словах. Река-речь переливается за дамбу реального и заливает сущее.

Отдаление слова от человеческого тела и от мира подручных вещей привело к его невиданной еще в истории человечества инфляции. Отделенное от реальности слово стремительно обесценивается, теряет «в весе». Инфляция слова отзывается инфляцией смысла. Эмансипированное слово, соединившись с эмансипированным (экранным) образом, постепенно замещает собой слово, обеспечивавшееся золотым запасом реальности. Человек теряет Другого. Когда теряется Другое, слова утрачивают Смысл и наступает время его бесконтрольной эмиссии. Инфляции слова соответствует переход от печатной эпохи к эпохе слова оцифрованного, экранного. Подобно тому, как в момент утраты деньгами золотого обеспечения создаются предпосылки для раздувания не обеспеченной товарами денеж-

---

[30] О значении перехода от «вещего слова» к эпохе «поствавилонских наречий» применительно к практике искусства см. работу: *Секацкий А. К.* Практика алхимии и актуальное искусство // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2008. № 2 (4). С. 104—119.

ной массы и для бурного роста экономики, что через какое-то время приводит ее к глубокому кризису, двойной отрыв слова от Смысла и от вещи создает предпосылки для безразмерного разрастания вербальной массы. Деструкция точек онтологического крепления слова, с одной стороны – к вещи, с другой – к Другому, приводит к тому, что раздувающийся, подобно мыльному пузырю, массив слов становится пустым, невесомым, не обеспеченным золотым запасом. Слово сегодня не обменивается ни на золото смысла, ни на серебро реальности. Оно их замещает, подменяет собой. Безусловным становится само слово, а «реальность ветшающих вещей» сознается как об-условленная, данная в слове и через слово. И чем меньше слово связано со смыслом и с телом (от тела – к рукописи, затем – к печатному изданию, наконец, к симулятивному образу слова), тем больше оно поглощает и смысл, и вещь.

Когда-то высвобождение слова из темницы человеческого тела создало предпосылки для эмансипации индивидов, для их обособления от мира и от другого; сегодня слово стало свободным до такой степени, что, погружаясь в потоки слов, человек себя не собирает, а, напротив, теряет, отчуждаясь и от смысла, и от реальности.

Увлекшись игрой в слова, мы, как кажется, заигрались. Мы поставили на кон реальность и проиграли ее. Сегодня нами играют не вещи, а слова. Из субъектов игры мы превратились в тех, кого разыгрывает бессубъектное слово. Язык играет нами, как ветер играет судном, без руля и без ветрил блуждающим в открытом море...

2009

МЫСЛЬ И ЯЗЫК:
МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. МЫСЛЬ И СЛОВО (языковая концептуализация мира и своеобразие русской философии)

Язык и философия. Мир задан языком. Вещи присутствуют для нас постольку, поскольку они названы, поименованы[1]. Однако то, что человек, пользующийся языком, видит мир так, а не иначе, полностью или частично скрыто от него. Человек отдает себе отчет в смысловом содержании слов, суждений и умозаключений, но при этом не осознает особенностей того мира, который дан и понят на уровне семантических предустановок языка. Давно уже не новость, что вербально-семантические координаты речи задают горизонт тех вопросов, которые мы можем ставить, в том числе – вопросов философских. Философский и семантический анализ помогает осознать «работу» языковых предрассудков, выявить языковые фильтры, определяющие тональность ценностно-эмоционального отношения к явлениям окружающего мира и горизонт их понимания. Поскольку человек изначально погружен в языковую стихию и мир, в котором он находится, уже пропущен через невидимый семантический фильтр, постольку философская проблематизация мира – это, по необходимости, всегда проблематизация, осуществляемая в горизонте определенного (например, древнегреческого, немецкого, русского...) языка. Отсюда сам собой напрашивается вывод: исследование истории той или иной философской традиции без учета «языкового фактора» остается весьма приблизительным. Мышление и бытие, речь и мышление, бытие и язык — неразделимы.

Исходный материал для мыслителя, поэта, писателя — язык. Думать на определенном языке — значит продумывать то, что в неразвернутой, недискурсивной форме в нем уже содержится. Выражать никогда еще не артикулировавшиеся в стихии

[1] «Невыраженное» и «невыразимое» существует для нас благодаря вербальному выражению того, что было воспринято. Сама невозможность языкового выражения артикулируется с помощью слова «невыразимое».

данного языка чувства и мысли (или делать это по-новому) — значит (пусть незначительно) менять жизненный мир людей, которые на нем разговаривают или читают, а также (в том случае, если текст переведен на иностранные языки) что-то менять и в культурах других народов.

Каждый мыслитель не только исходит из неопределенного множества векторов смысла, удерживаемых семантическим полем родного языка, но и актуализирует его смысловые потенции, обогащает его новыми значениями. Рассматривая тот или иной вопрос, философ терминологизирует слова родного языка и делает их «опорными точками» своего мышления. Тем самым он, с одной стороны, реализует смысловой потенциал слова, а с другой — обогащает семантический ландшафт родной речи, меняя конфигурацию жизненного мира (ведь мы живем в вербально упорядоченном мире). Даже если предмет «думания» кажется нам далеким от «национальности» и «национальной культуры», он реализует те *возможности понимания*, которые *имеются в данном языке*.

Но хотя философ и зависим от языка, на котором он рассуждает, эта зависимость не превращает мыслителя в его медиум. В языке существует неопределенное множество неразвернутых «вербальных почек». То, какая из них пойдет в рост, сколько дремлющих в почках листьев-значений будет разбужено (богословом, поэтом, философом), какие смысловые отношения завяжутся между новыми значениями и старыми и какое развитие получит слово, язык, смысл, — заранее не предопределено: все зависит от человека и... случая. Речь, стало быть, идет не о фатальной предопределенности мышления языком, а о его предпосылочности, по отношению к которой очень трудно (а в процессе развития собственной мысли – невозможно) удерживать критическую дистанцию. Нельзя в одно и то же время думать о чем-то и думать о том, что «думает» язык, на котором мы думаем. Вот почему легче занять критическую позицию по отношению к какой-то философской традиции, чем по отношению к родному языку в тот момент, когда мы философствуем.

Удержать дистанцию по отношению к языку философского трактата, к его наиболее существенным семантическим фильтрам может тот, кто *исследует историю философии*. Однако «может удержать» – не значит «удерживает». Историки

русской мысли недооценивали и по сей день недооценивают эвристические возможности применения результатов семантических исследований к исследованию «истории идей» в России. Поворота к анализу и учету семантических фильтров языка в штудиях по истории отечественной философии пока не происходит. В них обращают внимание на философский, религиозный, исторический, социально-политический, национальный, культурный, биографический контекст философствования, но не на языковой аспект становления и развития философского мышления.

Язык как семантический фильтр (о специфике русской философии). Соотнести философскую мысль с ее языковой почвой особенно важно в том случае, когда мы исследуем формирование философской традиции, когда граница между философской речью и языком повседневного общения, между теоретическим дискурсом и языком литературного творчества едва намечается, когда эта граница впервые устанавливается в языке. Изучение истории русской философии XVIII—XX веков предполагает особое внимание к ее «языковой подоснове».

Своеобразие русской мысли XIX—XX-го веков во многом определяется тем обстоятельством, что она возникла на пересечении гуманистической культуры Нового времени (в ее зрелой, классической форме) и тех установок сознания, которые характерны для древнерусской ментальности. Однако влияние культуры Московской Руси на сознание русской интеллигенции XVIII—XX столетий не получило еще должной оценки и детального историко-философского обследования.

Какими же были основные пути воздействия древнерусского (религиозного в своей основе) сознания на мышление русской интеллигенции? Таких путей было несколько. Сохранению допетровских представлений о мире и человеке способствовали и православная церковь, и усадебный быт, и аграрная в своей основе (стало быть – традиционная, консервативная) экономика, и не в последнюю очередь – русский язык. Нас будет интересовать прежде всего то, какую роль во взаимодействии «новой» (светской, имперской) и «старой» культуры сыграло русское слово.

Все течет, становится иным; со временем меняется и язык, но меняется очень медленно, постепенно, откликаясь на

жизненные перемены не сразу, а с большим опозданием, сохраняя в глубинных «почвенных» своих слоях накопленные за многие века семантические богатства. Когда изменения в общественной жизни навязываются сверху (когда их «проводит в жизнь» государство), как это было в России, эффект запаздывания речи еще более возрастает. В XVIII–XX веках русский язык прошел через ряд трансформаций, но при этом продолжал и продолжает нести в себе (в своей лексике и грамматике) и воспроизводить в сознании все новых поколений духовную традицию Московской Руси. Древнерусские установки (через посредство языка) вступили в интенсивное взаимодействие с принципами новоевропейской культуры, которая все глубже и основательнее входила в повседневную жизнь дворянства, разночинной интеллигенции и, наконец, – в быт «широких народных масс». В процессе взаимодействия принципов модерна и старомосковского религиозного мировосприятия менялись сознание и язык русского человека, но менялись, попав на «русскую почву», и те идеи, которые приходили в Россию из Европы.

Метафизика в России: сначала – язык, потом – философия. Язык философии – одно из поздних культурно-языковых новообразований послепетровской России. Его формирование существенно запаздывало по времени по сравнению с динамикой становления языков поэзии, художественной прозы, а также языков науки и техники.

Ситуация, в которой философская мысль появилась в России, существенно отличалась от ее первоявления на берегах Средиземного моря. В Древней Греции рождение философии сопровождалось формированием *нового языка, нового способа устроения речи и письма*. В России же отношения между философским вопрошанием, философской мыслью и языком складывались складывались в иных условиях. Появление в ее культурном пространстве произведений, отвечающих (с формальной точки зрения) европейским представлениям о философии, *не является надежным критерием для суждения о времени возникновения философии* в России.

Положение, при котором появление философских (по языку) текстов существенно опережало появление философов, стало причиной дискуссии между отечественными историка-

ми по вопросу о времени возникновения русской философии. Одни относят ее рождение к XVIII веку, другие – ко второй четверти XIX-го столетия. Причина расхождений – временной лаг, отделяющий подражательные тексты (философские по проблематике и языку) от первых опытов самостоятельного философствования (большинство историков считает первыми философами П. Я. Чаадаева, И. В. Киреевского, В. Ф. Одоевского, А. И. Герцена, А. С. Хомякова, П. Д. Юркевича и, наконец, В. С. Соловьева).

Проникновение философии в российскую культуру характеризуется, с одной стороны, быстрым распадом традиционного (религиозно-мифологического) сознания в дворянской среде, с другой — наплывом готовых концептуально-языковых форм философствования «со стороны». Запаздывание экзистенциального запроса на философию по сравнению с темпами ее культурной и языковой институционализации (салонное вольтерьянство, философия в духовных учебных заведениях и Московском университете) привело к тому, что *множество философских понятий вошло в русский язык раньше, чем в недрах русской жизни успела сформироваться потребность в философском вопрошании*[2]. Ученическое овладение культурой устной и письменной философской речи происходило как бы «*про запас*», без экзистенциально мотивированной потребности к самостоятельной постановке философских вопросов.

К слову сказать, сама по себе ситуация заимствования сложившегося философско-теоретического языка «со стороны» — для истории европейской культуры дело обычное. Еще древние римляне переводили труды греческих философов и учились читать по-гречески, чтобы ознакомиться с текстами Платона и Аристотеля в оригинале. Во взаимодействии с греческим

---

[2] Даже если согласиться с тем, что первыми русскими философами были Н. Н. Поповский, Д. С. Аничков, А. А. Барсов, С. Е. Десницкий, А. М. Брянцев, Я. П. Козельский, кн. М. М. Щербатов, А. Н. Радищев и др. (а нам этот тезис кажется ошибочным или – в лучшем случае – спорным), то и в этом случае пришлось бы говорить не о возникновении философии одновременно с выработкой философского языка, а о ее возникновении одновременно с освоением готового философского тезауруса (тезауруса философии Просвещения).

наследием вырабатывалась та «философская латынь», на которой писали Цицерон и Сенека, Тит Лукреций Кар и Боэций... Средневековая западная цивилизация, возникшая на развалинах Рима, *проблемы перевода классических текстов на варварские языки* не знала: средневековые схоласты пользовались латинской версией философского языка греческих мыслителей, который использовался отцами церкви для построения христианского богословия (теологии). Только перед мыслителями Нового времени встала проблема перевода философии на национальные языки (этот переход был связан с формированием национальных государств и постепенной демократизацией Европы). Но и здесь сходство с «русской ситуацией» прослеживается *лишь отчасти*. Складывание новых философских языков происходило в странах Запада медленно, постепенно, причем — *на хорошо подготовленной схоластикой и латынью почве*. К моменту формирования во Франции, Германии, Англии национальных языков отвлеченной мысли в них уже существовала весьма развитая, даже изощренная в терминологическом отношении философская традиция на латинском языке. У русских же мыслителей опыт философско-теоретического мышления отсутствовал, и они не владели философской терминологией ни на греческом, ни на латинском, ни на родном языке (хотя справедливости ради следует отметить, что церковнославянской письменностью были сделаны определенные шаги в этом направлении[3]). Как следст-

[3] Отдельные понятия древнегреческой философии были, конечно, известны на Руси со времен ее крещения, но они не использовались русскими людьми в рамках философско-теоретического мышления. Перевод и толкование этих понятий можно встретить или в своеобразных средневековых «энциклопедиях», вроде знаменитого Изборника 1073 года, или в таких сборниках, как «Пчела», «Палея толковая», Азбуковники. В Изборнике 1073 года мы встречаем такие понятия, как «сущность», «противоречие», «отношение», «качество», «количество», «различие», «имение», «естество», «форма», «материя». Исследования, посвященные древнерусской мысли, дают основание говорить о том, что русский книжник располагал значительным числом терминов, обозначавших отвлеченные философские и богословские понятия, которые попали на Русь вместе с переводами трудов греческих богословов (см., напр.: *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002; *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская

вие, русские мыслители вынуждены были заимствовать латинизированные понятия древней и средневековой философии из немецких, французских или английских книг вперемешку с понятиями, появившимися в рамках национальной философско-терминологической традиции.

Дворянская интеллигенция послепетровской России, творившая новую (светскую, авторскую) культуру, была ориентирована (притом, что французский язык занимал видное место в дворянском обиходе конца XVIII века) на использование русского языка. Исторические обстоятельства сложились таким образом, что отечественная философия с самых первых шагов своих должна была изъясняться на родном языке[4]. Само по себе стремление философствовать на родном языке[5] для этого

философская мысль X–XVII веков. М., 1990). Нет никакого сомнения, что запас философской терминологии, инкорпорированной в древнерусскую речь через Византийско-Болгарское влияние, в XVIII–XIX вв. сыграл свою положительную роль в складывании русского философского языка. Это были те базовые лексические единицы «словаря отвлеченной мысли», на основе которых создавался философский язык в петровской России.

[4] Новый литературный язык складывался в XVIII — начале XIX столетия в обстановке церковнославянско-русского двуязычия, сменившего традиционную для Древней Руси церковнославянско-русскую диглоссию. Этот новый язык изначально формировался не только как язык государственной власти и художественной литературы, но и как язык мысли, как язык науки и философии.

[5] Н. Н. Поповский — один из первых профессоров Московского университета — еще в 1755 году говорил о возможности обучения философии на русском языке, который, по его убеждению, должен был заменить собой недоступную для большинства потенциальных слушателей латынь (о переводе преподавания с латинского на русский речь шла по той причине, что университетская традиция в Европе к середине восемнадцатого века во многих случаях еще удерживала практику преподавания философии на латыни). Поповского волновал вопрос о распространении философского знания; перевод философии на родной язык, по его мнению, необходим, поскольку философия может быть полезна большому количеству людей. «...Досаднее всего то, что прочим наукам, из которых иные и не всякому могут быть полезны, всякий человек на своем языке обучиться может. Напротив того, у философии, которая предписывает общие пути и средства все-

времени вполне органично. К началу XIX века процесс перехода науки и философии с «ученой» латыни на национальные языки в Европе уже завершился. Программа модернизации России, ее ориентация на европейскую культуру предполагала подражание западным образцам, так что отсутствие колебаний в вопросе о языке культуры выглядит вполне закономерным. За философию по-русски стояли и многовековая традиция литературного творчества на родном языке, и патриотический подъем в эпоху наполеоновских воийн и «Священного союза», и стремление русских людей показать (доказать) себе и «Европе», что русский язык может быть языком высокой поэзии, философии и науки. Необходимость создания русского концептуального языка ставила перед творческим авангардом дворянской интеллигенции немало проблем. Если говорить о метафизике, то здесь приходилось решать задачу перевода философской терминологии с латинского, французского, английского и немецкого языков[6],

---

му человеческому благополучию, никто не может потребовать совета, когда не научится по латине. Итак, какое философии бесчестие, а нам вред, что всея вселенныя учительница будучи, едва малой части обретающегося в свете народа может принесть пользу!» Далее в своей речи Поповский выражает уверенность в возможности философии, изъясняющейся на русском языке: «Нет такой мысли, кою бы по-российски изъяснить было невозможно. Что ж до особливых надлежащих к философии слов, называемых терминами, в тех нам нечего сумневаться. Римляне по своей силе слова греческие, у коих взяли философию, переводили по-римски, а коих не могли, то просто оставляли. По примеру их мы то ж учинить можем. У логиков есть некоторые слова, которые ничего не значат, например: Barbara, Celarent, Darii. Однако всякий их силу разумеет; таким же образом поступим и мы с греческими и латинскими словами, которые перевесть будет трудно; оставя грамматическое рассмотрение, будем только толковать их знаменование и силу, чем мы знания своего не утратим перед самыми первыми греческими философами...» (*Поповский Н. Н.* Речь, говоренная в начатии философских лекций при Московском университете гимназии ректором Николаем Поповским // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия. Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1990. С. 10—11).

[6] Любопытно, что сочинение, квалифицируемое многими историками отечественной мысли как первое философское произведение, — «Философические письма» Чаадаева — было создано не на русском, а на французском языке. Впрочем, сочинение «басманного

актуализируя почти не разработанные в плане умозрения и научно-теоретической рефлексии лексические и грамматические ресурсы русской речи.

Новоевропейская философия и Россия (проблема перевода). Начальный этап формирования философской культуры в России состоял в освоении того, что было сделано европейцами, в том числе и через работу по переводу терминов европейской метафизики на родной язык. Мы говорим и о переводческой работе в строгом смысле (перевод текстов), и о ситуации, когда автор, знающий один или несколько европейских языков и сочиняющий «что-то философское» на родном языке, переводил (или переносил с помощью языковой кальки) в свой текст термины, знакомые ему по французской или немецкой литературе.

Перевод философских терминов с латинского, французского, английского и немецкого языков уже сам по себе предполагал осмысленное отношение к тому, что переводилось (к предметному содержанию терминов), и был неплохой «философской школой». Однако концептуальное платье, скроенное по «последней философской моде», оставалось для русских мыслителей одеждой с «чужого плеча», было им не «по фигуре». Требовались время и усилия для того, чтобы научиться правильно носить европейское платье, а потом и самим попытаться сделать «что-то в том же духе». Только научившись философствовать «по образцам», можно было приступать к созданию собственных концептуальных моделей, способных привлечь внимание соотечественников, а потом – почему нет?! – и читателей тех стран, из которых Россия «импортировала» философию.

О разных подходах к переводу классиков немецкого идеализма в 30-40-е годы XIX века хорошо писал в своих мемуарах А. И. Герцен: «Главное достоинство Павлова [профессора Московского университета. – С. Л.] состояло в необычайной ясности

философа» так и осталось одним из немногих философских текстов, написанных русскими мыслителями не на родном языке не под давлением обстоятельств, а по свободному выбору. В. С. Соловьеву, философам-эмигрантам тоже приходилось писать на иностранных языках, но они делали это в силу сложившихся обстоятельств (цензура, жизнь в изгнании, в иноязычной среде).

изложения – ясности, нисколько не терявшей всей глубины немецкого мышления; молодые философы приняли, напротив, какой-то условный язык; они не переводили на русское, а перекладывали целиком, да еще, для большей легкости, оставляя все латинские слова in crudo, давая им православные окончания и семь русских падежей»[7]. Одни переводы оказывались удачными и закреплялись, другие – вызывали улыбку даже у тех, кто сам участвовал в этом процессе. У того же Герцена можно найти любопытный пример «птичьего языка», на котором разговаривали молодые гегельянцы: «Никто в те времена не отрекся бы от подобной фразы: «Конкресцирование абстрактных идей в сфере пластики представляет ту фазу самоищущего духа, в которой он, определяясь для себя, потенцируется из естественной имманентности в гармоническую сферу образного сознания в красоте». Замечательно, что тут русские слова, – замечает Герцен, – звучат иностраннее латинских»[8].

Чтобы перевести понятие с одного языка на другой, необходимо было уразуметь его смысл. Понятиям европейской метафизики приходилось подыскивать русские языковые аналоги, придумывать философские неологизмы из конструктивных элементов русской речи или переносить иноязычные термины в русский язык без перевода. Выбор наиболее подходящего русского слова (или словосочетания) из нескольких возможных вариантов был, по сути дела, первичной интерпретацией исходного понятия. Переводчик вынужден был курсировать между двумя данностями: данностью переводимого текста и данностью родного языка с тем, чтобы, оставшись верным (насколько это возможно) изначальному смыслу термина, акклиматизировать иноязычную мысль на иной (в данном случае – русской) языковой почве. От того, каким словом переводилось понятие, зависела «всхожесть» заключенного в нем смысла в новых языковых условиях.

Едва ли можно сомневаться в том, что перевод – необходимый элемент внутренней и внешней жизни любой философской традиции. Все философские сообщества уделяют существенное внимание проблеме качественного перевода иноязычных

[7] Герцен А. И. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1986. С.191.

[8] Герцен А. И. Указ. соч. С. 191.

текстов [9]. Однако значение перевода резко возрастает *в условиях, когда философский язык только складывается*. Это совсем не та ситуация, когда *он оказывает влияние на уже сложившуюся философскую традицию*. Различие здесь примерно такое же, как между ситуацией, когда в городе строится здание новой архитектуры и не совсем понятного назначения и надо найти способ вписать его в уникальный природный и городской ландшафт, используя местные строительные материалы и местных строителей, и ситуацией, когда решается проблема с частичной перестройкой уже построенного здания, когда необходимо поменять что-то в его фасаде, что-то к нему пристроить, обновить интерьер и т. д. Во втором случае нам придется считаться с тем, что уже построено прежде, с тем, что стало частью нашей жизни, а это совсем не то, что строить здание неизвестной архитектуры.

Формирование языка в ситуации «конфликта культур» (русские слова и немецкие мысли). В конце XVIII — начале XIX-го века в России сложилась обстановка, благоприятствовавшая философскому вопрошанию: русские дворяне выпали из силового поля традиционного (религиозно-мифологического) сознания Московской Руси и оказались в ситуации духовной неопределенности, которая располагала к постановке предельных, экзистенциальных вопросов. Для дворян старый мир перестал быть «своим», он стал особенным, отличным от мира «дворянской повседневности». Московский быт воспринимался образованным обществом как «мужицкий» и ассоциировался с социальной приниженностью и непросвещенностью. Однако и мир европейской культуры не стал для человека «московского закала» (а по своему психотипу «русские европейцы» во многом оставались людьми московской формации) вполне своим: это был мир *с существенно иными социальными, антропологическими и ценностными координатами*. Для попавшего в «междумирие»

[9] Перевод – и сегодня одно их важных направлений профессиональной работы в российском философском сообществе. Это направление стало особенно актуальным в последние десятилетия, когда читатель получил возможность познакомиться с тем, что происходило в европейской философии в XX веке, и появилась потребность изменить философский дискурс, скованный новоязом истмата и диамата.

Московии и Европы дворянина *мир, история и сам человек* утрачивали свою определенность, становились проблематичными... Проблематичным стало и Бытие Бога. В этом мы видим причину того, что вопросы о месте России в истории, об отношениях разума и веры, сердца и логоса на долгие годы вперед оказались в центре внимания русских мыслителей. Языковая пред-осмысленность мира ориентировала их *на доверчивое приятие* Высшего начала, а новоевропейская культура, философский рационализм и скептицизм эпохи Просвещения склоняли к тому, *чтобы ничего*, за исключением веры в человека и его разум, *на веру не принимать*. В новой России религиозный принцип столкнулся с противоположным принципом: человек должен следовать только тому, что он проверил на собственном опыте или что самолично продумал.

Мы полагаем, что основные темы отечественной философии во многом были предопределены смысловыми координатами древнерусского сознания. Ведь это сознание на уровне семантических установок родной речи оставалось живым и действенным и в петровской России. Семантические координаты русского языка обусловливали воспроизводство интуитивно-синтетического (онто-теологического) мироощущения и миропонимания, которое на уровне «передовых идей века» уже было проблематизировано и отвергнуто в «передовой Европе». Через языковое предпонимание мира древнерусское (патриархальное и теоцентрическое) сознание оказало сильное воздействие на русскую культуру XVIII-XX-го столетий, в частности, на формирование тематического поля отечественной философии, на философские вкусы и идейные предпочтения образованного общества в целом. Русский европеец *мыслил из мира, определенного семантическими предрассудками русской речи*, хотя субъективно, на уровне собственного самосознания чаще всего полагал, что он рассуждает самостоятельно или следует за «великими» (например, за Шеллингом или Гегелем, Шопенгауэром или Ницше, Миллем или Марксом...).

Отечественным мыслителям девятнадцатого-двадцатого веков «на роду было написано» *открытие* мира Московской Руси (мира, который был *дан* им не как «картина мира», не как «мировоззрение», а как способ видеть, слышать и понимать). Славянофильская традиция и русская религиозная философия стали не-

обходимым моментом в развитии русской культуры, поскольку им удалось эксплицировать (пусть, по мнению С. С. Хоружего, несовершенно и неполно) в терминах христианской метафизики то, что хранилось в русской речи «до востребования»: религиозный и мифо-поэтический мир Святой Руси.

Именно «древнерусская» почва, подпитывавшая через посредство русской речи отечественную мысль, во многом определила то место, которое наша философия заняла в пространстве современной ей европейской мысли. В конце XIX – начале XX века только в России религиозная метафизика была тем феноменом, который определял общее философское движение и концептуальное творчество[10].

Однако древнерусский семантический фон не был единственной смысловой средой, в которой росла и крепла русская философия. Новоевропейская культура для русского европейца была так же органична, как и теистическая парадигма Древней Руси. За XVIII столетие элементы западноевропейского уклада жизни успели основательно закрепиться в повседневном дворянском обиходе. «Расположение духа» дворянской «интеллигенции» начала XIX века определялось не только теми установками, которые она воспринимала вместе с языком и бытовыми привычками, оставшимися ей в наследство от Московской Руси, но и новым, «европейским» бытом, одним из существенных элементов которого было широкое распространение в повседневной жизни дворянской верхушки русско-французского двуязычия. Европейские языки и европейский «стиль жизни» во второй половине XVIII-го – начале XIX столетий были для дворянской элиты (прежде всего именно для нее, так как многие помещики-провинциалы французским языком не владели) чем-то привычным, домашним и во многом определяли способ видеть, и говорить, и понимать[11].

---

[10] Речь идет о традиции, у истоков которой находились Чаадаев, Киреевский и Хомяков и которая получила и продолжение, и развитие в творчестве П. Д. Юркевича, В. С. Соловьева, а затем в работах деятелей религиозно-философского движения конца XIX – первой половины XX века.

[11] Проникновение в дворянский быт французского языка, его влияние на устную и письменную речь было (с конца XVIII-го века)

Подводя некоторые итоги сказанному, попытаемся вычленить моменты, определявшие *предметное поле* русской философии в XVIII – XIX веках. Мы полагаем, что это поле задавалось:

А) традиционным мирочувствием и миропониманием, служившим наиболее глубоким семантическим контекстом, непрерывно воссоздававшимся в континууме языка-сознания, в котором происходило прорастание первых «побегов» русской философской мысли;

заметным явлением русской культуры. Русско-французское двуязычие сказалось, в частности, на борьбе вокруг нового литературного языка. Борьба развернулась в начале XIX-го века между сторонниками А. С. Шишкова («архаистами») и Н. М. Карамзиным (партией «новаторов»). Сторонники нового литературного стиля («карамзинисты») настаивали на сближении литературного языка с устной речью, ориентируясь при этом на социолект наиболее образованной части русского дворянства, чей язык отличался от простонародья тем, что испытал воздействие французского языка, на котором многие дворяне не только говорили, но и думали. Предвосхитившая языковую реформу Карамзина, реформаторская программа Тредиаковского-Адодурова (тридцатые годы XVIII-го столетия) не была реализована именно потому, что в то время реформа, сориентированная на нормы разговорной речи эталонного социолекта, еще не имела под собой необходимой базы: устная речь дворян в эту эпоху мало отличалась от языка представителей других сословий. Ко времени дискуссии «архаистов» и «новаторов» ситуация изменилась и карамзинский проект обрел для себя почву в повседневной жизни. Язык «декабристского» и «пушкинского» поколений создал реальную основу для сближения литературного языка и разговорной речи людей «из общества». Как писал Б. А. Успенский, «Проспер Мериме имел все основания полагать, что «фраза Пушкина звучит совсем по-французски», и подозревать, что русские «бояре», перед тем как писать по-русски, думают по-французски» (*Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М.: Гнозис, 1994. С. 155). В проникновении галлицизмов в русский язык карамзинисты видели не «порчу» русского языка, а его обогащение. «Это отношение к французскому языку и культуре основывается на убеждении в единстве пути всех народов, охваченных процессом цивилизации: путь этот мыслится как постепенное и последовательное движение к одной цели, где одни народы оказываются впереди, а другие следуют за ними» (Там же. С. 153).

Б) опытом нового (европеизированного) быта (в том числе – широким использованием французского языка как языка повседневного общения дворянского сословия[12]), обогащением русской речи иноязычной лексикой, формированием нового литературного языка (языковая реформа Карамзина), европейским образованием и кругом чтения, укреплением гуманистических ценностей и т. д.;

В) влиянием западноевропейской философии с ее сложным и терминологически разветвленным теоретическим языком.

Европейские философы на русской почве: притяжение и отталкивание. Уже в момент зарождения русской философии новоевропейская метафизика (и прежде всего – немецкий идеализм) вызывала у наших мыслителей двойственную реакцию: ей восхищались, подражали и она же была причиной сильного раздражения, провоцировала реакцию отторжения и придирчивую, не всегда справедливую критику.

У двойственного отношения отечественных мыслителей к европейской философии вообще и к немецкому идеализму в частности были, конечно, свои причины. Новый культурный опыт и модернизационный вектор движения страны в целом делали концептуальные схемы философии нового времени понятными и привлекательными, а семантические установки русского языка, отличные от установок новоевропейской культуры, вызывали чувство неудовлетворенности этой философией. Эта неудовлетворенность подпитывалась – со второй трети XIX-го столетия – критикой классической философии со стороны европейских авторов новой (неклассической) генерации.

С одной стороны, новоевропейская мысль стимулировала развитие отечественной философии, углубляла и усложняла мышление тех, кто способен был усвоить ее содержание, поднимала их философское творчество на более высокий

[12] Во второй половине XVIII-го — начале XIX-го века русское дворянское общество было двуязычным. Французско-русское двуязычие было основным каналом проникновения в русскую речь европеизмов. «...Заимствования и кальки (в том числе семантические кальки) создают в это время наиболее очевидный барьер между речью дворян и речью всех остальных слоев общества» (*Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 151).

теоретический уровень, с другой — ее аналитическая и критическая тенденция вступала в конфликт с семантическими настройками русского языка.

Существование в Европе философской традиции и ее освоение русскими дворянами в XVIII-ом столетии позднее (ко второй четверти девятнадцатого века) стало причиной *конфликта между философствованием* как *событием мысли*, которому нужно было найти адекватную языковую форму, *и готовыми формами философской речи*, представлявшими собой терминологический сколок мысли, выросшей на иной культурно-языковой почве. Разнообразная, проникнутая общим гуманистическим духом философская традиция просвещенной Европы не только давала русским людям возможность быстро ассимилировать новую форму духовной жизни, но она же вскоре стала для них камнем преткновения[13].

[13] Разорванность сознания русского европейца по мере того, как он, с одной стороны, по своему сознанию и быту все дальше уходил от «простонародья», а с другой — начинал осознавать свою близость к нему, свое духовное сродство с ним, — углублялась все больше и больше. Врастание дворянской интеллигенции в новоевропейскую культуру нацеливало ее на осмысление истоков разорванности «народного» (традиционного) и «европейского» начал и на поиск тех средств, которые помогли бы восстановить духовное единство нации. Экзистенциальный конфликт чувства и разума, бессознательного и сознания в России получил свое осмысление в перспективе вопроса о взаимоотношениях европейской и русской культуры, с одной стороны, и в горизонте вопроса об отношении европеизированного дворянства к сохраняющему «старую культуру» народу — с другой. Конфликт западников и славянофилов можно понять как конфликт, порожденный разорванностью, противоречивостью семантических миров, в которых жил русский дворянин девятнадцатого столетия. Надеяться на устранение этого конфликта можно было, во-первых, за счет «европеизации» русской жизни и русского мышления и освобождения ее от «татарщины» (западники), во-вторых, за счет осознанного принятия «русского мира» с его историей, православной верой и общинным строем народной жизни (славянофилы) и, в третьих, через синтез «русского мира» и западного «просвещения» на православно-русской основе (по этому пути шли некоторые славянофилы, а в особенности – почвенники) или на основе западно-европейских философских, политических и социальных теорий (поздний Герцен, ряд направлений народничества).

Обращение к европейской философии не всегда приносило удовлетворение; иногда оно побуждало русских мыслителей к масштабной ревизии западной философии. Например, многих из них задевала идея автономии философского разума. Западники склонны были подчинить философию требованиям морального, социального и политического характера, славянофилы – Церкви, религиозному опыту, народному быту как хранителю русского мирочувствия. *Европейская философия оказалась яблоком раздора:* с одной стороны, развитие теоретической мысли в России было невозможно вне традиции европейской философии (русские любомудры с неизбежностью оказывались в зависимости от нее), с другой, миропонимание, воспроизводимое в семантических координатах русской речи, провоцировало отталкивание от философии Нового времени, от начал и принципов новоевропейского рационализма, от академического стиля философствования. В такой ситуации поиск оснований для философии, которая была бы адекватна «русской жизни», «русскому духу», был для русского интеллигента вполне естественным и органичным[14]. Не потому

---

[14] Известный лингвист Анна Вежбицкая выделяет, в частности, такой набор основных «семантических характеристик, образующих смысловой универсум русского языка»:

«(1) эмоциональность — ярко выраженный акцент на чувствах и на их свободном изъявлении, высокий эмоциональный накал русской речи, богатство языковых средств для выражения эмоций и эмоциональных оттенков;

(2) иррациональность (или нерациональность) — в противоположность так называемому научному мнению <... >; подчеркивание ограниченности логического мышления, человеческого знания и понимания, непостижимости и непредсказуемости жизни;

(3) неагентивность — ощущение того, что людям неподвластна их собственная жизнь, что их способность контролировать жизненные события ограничена; склонность русского человека к фатализму, смирению и покорности; недостаточная выделенность индивида как автономного агента, как лица, стремящегося к своей цели и пытающегося ее достичь, как контролера событий;

(4) любовь к морали — абсолютизация моральных измерений человеческой жизни, акцент на борьбе добра и зла (и в других и в себе), любовь к крайним и категоричным моральным суждениям». (*Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1996. С. 33—34).

ли и русская религиозная философия выросла из проекта Ивана Киреевского, писавшего о «необходимости и возможности новых начал для философии»? По мысли Киреевского, философия должна была выполнять роль медиатора, проводника, посредника между церковной верой и «современной образованностью», находя себе основание в мистической точке «цельного разума».

Для западников философская рефлексия также не была чем-то самоценным, она воспринималась как *средство* формирования

Не вдаваясь в обсуждение того, насколько точным и полным является этот перечень основных семантических характеристик русского языка (полагаю, что он требует уточнения и дополнения), замечу, что данные семантические «характеристики» положительно коррелируют как с тематической направленностью русской мысли (с тем местом, которое занимают в ней этические, антропологические, онтологические темы) и с ее стилистическим своеобразием (близость к аффективной, предъявляющей меньше требований к систематике и логике мышления художественной литературе, литературной критике, публицистике), так и с характерным для русской философии стремлением ограничить тоталитарные притязания рационализма на постижение Истины и подчинить теоретический разум сверхрациональным началам (русская религиозная философия).

Изучение русского языка в рамках семантического анализа (на основе разработанной Вежбицкой концепции семантического метаязыка) приводит этого ученого к обобщению, касающемуся фундаментальных установок русского сознания, которые, по ее мнению, «заключены» в русской речи и которые отличают этот язык от других европейских языков. «Синтаксическая типология языков мира говорит о том, что существует два разных способа смотреть на действительный мир, относительно которых могут быть распределены естественные языки. Первый подход — это по преимуществу описание мира в терминах причин и следствий; второй подход дает более субъективную, более импрессионистическую, более феноменологическую картину мира. Из европейских языков русский, по-видимому, дальше других продвинулся по феноменологическому пути. Синтаксически это проявляется в колоссальной (и все возрастающей) роли, которую играют в этом языке так называемые безличные предложения разных типов. Это бессубъектные (или, по крайней мере, не содержащие субъекта в именительном падеже) предложения, главный глагол которых принимает «безличную форму» среднего рода» (там же. С. 73). От себя позволю заметить, что такие лингвистические характеристики не должны оставаться без внимания со стороны историков отечественной мысли.

целостного мировоззрения. Она должна была обосновать ценности, которые уже были избраны. Проблема для них состояла в том, чтобы отыскать путь к воплощению гуманистических идеалов в российской действительности. Акцент переносится с *обсуждения* философских проблем *на поиски путей переустройства России* на принципах «передовой» теории: западники нуждались в *философско-теоретическом* обосновании-оправдании («с высшей точки зрения») дорогих для них «идеалов», и не более того.

Мы уже отмечали, что критика немецкого идеализма (как у славянофилов, так и у западников) имела определенные предпосылки на уровне представлений, которые задавались семантикой русской речи. (Этот тезис, само собой, нуждается в обосновании с привлечением материалов исторического и лингвистического анализа, но сделать это в данном разделе книги не представляется возможным.) Мы в данном случае ограничимся лишь одним поясняющим ситуацию примером. Для русских мыслителей девятнадцатого века Гегель был «знаковой фигурой», олицетворением новоевропейского рационализма. Увлечение Гегелем и отталкивание от него было одним из симптоматичных явлений в истории русской мысли XIX–XX-го столетий. Гегель построил грандиозную, тотальную по своим притязаниям метафизическую систему, чей «абсолютизм» был близок сердцу русских мыслителей, многие из которых унаследовали от религиозно-мифологической эпохи веру в возможность познания Истины и в неизбежность ее воплощения. Однако гегелевская философия «абсолютного духа», в которой «дух» отождествлялся с самосознанием и понятийным мышлением, многих из них не удовлетворяла. Не в последнюю очередь она не удовлетворяла их потому, что в русском языке слово «дух» — в отличие от немецкого языка, где „Geist“ (помимо прочего) означает «ум», «образ мыслей», «остроумие», — понимается как начало, трансцендентное и мышлению, и чувству, и воле. Соответственно, сведение в рамках гегелевского панлогизма «духа» и «духовного» к мышлению (вполне допустимое в семантическом горизонте немецкого Geist) не могло не вызвать критической реакции на гегелевскую метафизику[15].

[15] Анализ семантических полей тех слов, которые стали важными терминами русской философской мысли, и характера их воздействия

На этом примере можно видеть, как семантика русской речи, — там, где она расходится с семантикой романских и германских языков, — провоцировала русских мыслителей на полемику с философией Гегеля. Конечно, эта полемика в разных случаях велась по-разному, однако в ее «подпочве» мы обнаружим, в частности, несовпадение конфигурации семантических полей слова «дух» в русской и немецкой речи. Разумеется, несовпадение семантических полей – не единственная причина острой реакции многих русских интеллигентов на гегелевский панлогизм. Но нам важно подчеркнуть здесь именно этот, языковой подтекст «идейных расхождений» отечественных любителей мудрости с гениальным создателем «Феноменологии духа».

Словарь философских терминов. Конкретизация и углубление наших знаний о возникновении и развитии отечественной философии, отход от обобщенных и приблизительных оценок тех или иных эпизодов ее истории могли бы происходить значительно быстрее, если бы ученые, исследующие историю русской мысли, обратили серьезное внимание на процесс формирования русскоязычной философской терминологии и *на ее соотношение с терминологией основных философских языков Европы*. Причем описание важнейших терминов отечественной философии следовало бы вести в контексте той речевой практики (язык повседневного общения и художественной литературы), из которой то или иное слово было введено в философский дискурс и приобрело в нем терминологическое значение.

Было бы также интересно проследить, как интерпретировались философские понятия в тех случаях, когда 1) иноязычному термину подыскивалось ближайшее по значению русское слово, семантическое поле которого существенно отличалось от соответствующего ему термина в немецком, французском или

на ее характер см. в следующих разделах этой книги. Опыт применения результатов философско-лингвистического исследования семантических полей таких философских терминов, как «дух», «правда», «истина», «мир», «другое», к анализу философского творчества В. С. Соловьева был предпринят в работе: *Лишаев С. А.* История русской философии. Часть II. Книга 2: Вторая половина XIX века (*Н. Ф. Федоров*, *П. Д. Юркевич*, *В. С. Соловьев*). Самара, 2006. С. 203-230.

английском языках; когда 2) с иноязычного термина снималась калька; когда 3) соответствующее понятию слово изобреталось на основе русских языковых «модулей» и попадало затем в русскую языковую среду.

В более широком историко-философском контексте исследователю отечественной философии имело бы смысл заняться выявлением семантических координат, в которых русские мыслители ***непроизвольно переосмысливали термины*** западноевропейской философии, акклиматизируя их на русской языковой почве[16]. Изучение истории философской терминологии на русском языке с учетом смысловых координат, задаваемых семантикой русской речи, позволило бы, в частности, лучше понять причины необычайной популярности в России одних европейских мыслителей (например, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Маркса, Ницше) и неприятия теоретических построений других, не менее авторитетных ее творцов (например, Декарта, Юма, Канта).

Итогом такого рода исследований (исследований, в которые включились бы и историки русской философии, и лингвисты) могло бы стать ***создание толкового словаря терминов русской философии***. Отправляясь от результатов исторических и лингвистических изысканий, можно было бы отобрать наиболее часто используемые в философских текстах термины[17] и провести их семантический анализ. Целью такого анализа могла бы стать экспликация всего спектра значений, удерживаемых попавшим в словарь словом. Статья из такого словаря давала бы материал для понимания связи философского термина с семантическим потенциалом терминологизированного слова. Такие сведения давали бы возможность учитывать те его значения, которые были задействованы в процессе его философской терминологизации, и понять, в какой мере они предопределили содержание соответствующего понятия.

---

[16] И здесь, конечно, надо иметь в виду, что логика такого переосмысления определяется отличием семантики русской речи от семантических миров немецкого, английского и французского языков.

[17] Одной из первоочередных, хотя и частных задач философско-лингвистического подхода к исследованию истории отечественной философии могло бы стать создание *частотного словаря* терминов русской философии XIX—XX-го веков.

Важно было бы также разобраться в том, как смысловой потенциал терминологизированного слова соотносится с трансформацией его смыслового поля в процессе исторического развития русской мысли. Говоря об истории того или иного термина, было бы целесообразно определить время его введения в философски ориентированную речь и прояснить следующие моменты его абсорбации русским философским дискурсом: был ли этот термин выражением собственного концептуального творчества русских философов (кто и когда впервые употребил его, кто обращался к нему в своих собственных текстах особенно часто) или же его использование было вызвано необходимостью перевести понятия античной или новоевропейской философии на русский язык? Следовало бы также сопоставить спектр значений русской версии того или иного понятия с кругом его значений в немецком, французском и английском языках и установить отличия (если они будут обнаружены) в смысловом содержании понятия, обусловленные различием семантических полей тех разноязычных терминов, которые его выражают. Именно в ходе такого анализа можно было бы проверить гипотезу о положительной корреляции между конфигурацией семантических полей языков национальных культур и своеобразием отдельных философских традиций в рамках европейской философии.

Интереснейшим сюжетом во многих статьях такого словаря могла бы стать экспликация вариантов перевода того или иного термина (если он переводной) на русский язык с информацией о том, в какое время тот или иной вариант перевода был наиболее употребительным в философских текстах. Толковый словарь терминов 1) давал бы характеристику термина, позволяющую уяснить связь смыслового содержания понятия с семантическими координатами русского языка, 2) эксплицировал динамику смыслового содержания термина в истории отечественной мысли в связи с его семантическим потенциалом[18] и, наконец, 3) предлагал бы читателю анализ соотношения смыслового потенциала соответствующего термина со смысловым потенциалом его терминологических родственников в основных языках философской Европы.

[18] В частности, имело бы смысл проследить историю термина в авторских тезаурусах наиболее крупных русских мыслителей.

Существующие в настоящее время словари по русской философии – это словари традиционные: они или дают нам представление о персоналиях и о философских направлениях (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, «западники», «славянофилы», «почвенники», «евразийцы»), или раскрывают специфические для русской мысли термины («соборность», «софиология», «супраморализм», «русская идея», «деспотизм формы» и т. д.). Словарь философских терминов следовало бы построить иначе: словник такого словаря мог бы включать в себя наиболее распространенные и наиболее значимые в концептуальном отношении термины русскоязычной философии XIX—XX-го веков[19]. Эти термины рассматривались бы в контексте семантического универсума русского языка. В таком словаре анализировались бы не только такие термины-эндемики, как «цельный разум», «инстинктуальная сила», «живое знание» и т. п., но и слова, не маркированные как «специально философские», однако активно используемые в философии в качестве ключевых философских понятий («бытие», «мышление», «деятельность», «дух», «душа», «материя», «человек», «свобода», «воля», «пространство», «время», «знание», «истина», «правда» и т. д.). Такого рода статьи мы встречаем в обычных (традиционных) философских словарях, но они не ориентированы на исследование истории отечественной философии, на выявление лексико-семантических связей термина с его языковой средой и на сопоставление его семантического потенциала с ближайшими терминологическими аналогами на основных языках европейской философии. Толковый словарь терминов русской философии был бы полезен и для исследователей истории отечественной мысли, и для тех, кто изучает историю русской культуры.

Поставив вопрос о специфике отечественной философии в контексте языкового бессознательного, мы не хотели бы, чтобы наша позиция была воспринята как попытка свести существо философии к понятийной транскрипции национальной

---

[19] В этом отношении такой словарь походил бы на общие (неспециализированные) философские словари и энциклопедии с тем существенным отличием, что его словник не содержал бы статей по философским персоналиям, школам и периодам развития философии.

культуры (будь то русская, немецкая, английская или иная культура). С нашей точки зрения ценность философии состоит в том, что она поднимается до проблем, имеющих предельное, следовательно, общечеловеческое измерение. Человек в акте философского вопрошания и мышления прорывается сквозь родовое, национальное к универсальному, всеобщему и осуществляет себя как живое лицо, а не как частичный индивид, включенный в жизнь родового (национально-культурного) тела. Но поскольку философ, выражая свою мысль, использует для этого языковые средства, далекие от той меры условности и однозначности, которая доступна, к примеру, математике или теоретической физике, то его мышление всегда привязано *к определенному национальному языку, к определенной точке в пространстве и времени, к определенной традиции.* В своей культурно-исторической специфике философская мысль в какой-то мере действительно предопределена ценностно-смысловыми установками, кристаллизованными в лексических и грамматических структурах, и создатель философского текста не может уйти от бессознательного воспроизведения этих установок в своем мышлении. Тем не менее, мы полагаем, что культурно-языковая предопределенность мышления не умаляет свободы философского поиска и концептуального творчества, способного к открытию новых горизонтов в понимании мира и человека. Философия — при всей важности учета бессознательно работающих механизмов ее культурно-языковой детерминации — остается *событием мысли*, но событием, которое находит выражение в определенной языковой стихии.

2003, 2010

2. ПРАВДА И ИСТИНА

2.1. Семантика правды и истины

Amicus Plato, sed magis amica veritas!

«Никто не знает настоящей правды», — думал Лаевский... <...> В поисках правды люди делают два шага вперед, шаг назад. Страдания, ошибки и скука жизни бросают их назад, но жажда правды и упрямая воля гонят вперед и вперед. И кто знает? Быть может, доплывут до настоящей правды...

А. П. Чехов. «Дуэль»

Исследование специфики языковой концептуализации мира в различных культурных и национальных традициях – одна из бурно развивающихся областей современного языкознания. Изучение семантики русской речи в перспективе ее лингвоспецифических характеристик уже подготовило почву и для первых опытов реконструкции «русской языковой модели мира»[1]. Результаты такого анализа можно использовать

---

[1] Интересные и глубокие исследования в этой области доступны читателю как благодаря ряду монографий (см., напр.: *Яковлева Е. С.* Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М. : Гнозис, 1994; *Булыгина Т. В., Шмелев А. Д.* Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997; *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры: Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997; *Айрапетян В.* Русские толкования. М. : Языки русской культуры, 2000; *Шмелёв А. Д.* Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. М. : Языки славянской культуры, 2002), так и благодаря замечательной серии лингвистических сборников «Логический анализ языка» (серия издается с 1988 года в режиме ежегодника), издаваемых проблемной группой «Логический анализ (естественного) языка» Института языкознания РАН. Из периодически выходящих сборников следует упомянуть воронежскую серию под названием «Язык и сознание» (вып. 1-6, Воронеж, 1998-2004). В Воронеже вышла также коллективная

в разных областях гуманитарного знания, в том числе – о чем шла речь выше – и в исследованиях по истории отечественной философии. Причем плодотворность данного подхода к исследованию истории отечественной мысли обнаружит себя наиболее убедительно в том случае, если ее историк не ограничится использованием результатов семантического анализа, добытых лингвистами, *но и займется такого рода семантическим анализом самостоятельно*. В данном случае очень важно, чтобы семантическое исследование было включено в перспективу *историко-философских вопросов* и осуществлялось в контексте отечественной и европейской философии.

В этом разделе мы предлагаем вниманию читателя исследование семантики таких лингвоспецифических концептов, как «правда» и «истина», и делаем попытку использовать полученные в нем результаты для углубления наших представлений о путях развития отечественной философии XIX-XX веков, в частности, о тех причинах, которые оказывали воздействие на формирование ее тематического профиля.

Правда и истина тет-а-тет

Слово в словаре. Передавая смысл высказываний, содержащих немецкое Wahrheit, английское truth или французское verite, на русском языке, переводчики обращаются не к одному, а сразу *к двум словам*: к слову *«правда»* и к слову *«истина»*. Любое вербальное «расширение» (или «сужение») в народной речи той или иной предметной области можно рассматривать как *симптом лингвистической спецификации* «картины мира». «Правда» и «истина» — весьма важные и притом ценностно маркированные концепты, их важность, значимость для народного сознания и тем более для философии – очевидна. Следовательно, есть смысл рассмотреть конфигурацию семантических полей вербальных носителей этих концептов с тем, чтобы *расспросить правду об истине, а истину — о правде* в надежде на прояснение смыслового горизонта каждого из этих слов в отдельности и на

монография «Языковое и национальное сознание. Вопросы теории и методологии». Воронеж, 2002.

выявление общих для них значений. Для начала воспользуемся толкованием правды и истины в словаре Ожегова и Шведовой:

«**Правда** - ы, ж.

1. То, что существует в действительности, соответствует реальному положению вещей. *Сказать правду. Услышать правду о случившемся. Правда глаза колет* (посл.).

2. Справедливость, честность, правое дело. *Искать правды. Стоять за правду. Правда на твоей стороне. Счастье хорошо, а правда лучше* (посл.).

3. То же, что правота (разг.). *Твоя правда* (ты прав). *Бог правду видит, да не скоро скажет* (посл.).

4. *вводн. сл.* Утверждение истинности, верно, в самом деле. *Я, правда, не знал этого.*

5. *союз.* Хотя и, следует признать, что (разг.). *Погуляли хорошо, п. устали.*

6. *частица.* Выражает утверждение, уверенное подтверждение. *Я правда уезжаю. Говорят, ты женишься? — Правда.* <...>

Истина, -ы, ж.

1. В философии: адекватное отображение в сознании воспринимающего того, что существует объективно. *Объективная истина. Стремление к истине.*

2. То же, что правда (в 1 знач.). *Его слова близки к истине.*

3. Утверждение, суждение, проверенное практикой, опытом. *Старые истины. Избитые истины* (опошленные частым повторением)»[2].

Если следовать словарю Ожегова-Шведовой, значения слов «правда» и «истина» совпадают тогда, когда они используются для обозначения чего-то, что «*существует в действительности, соответствует реальному положению вещей*», в то время

---

[2] *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка // Электронная энциклопедия Кирилла и Мефодия. Близкое к словарю Ожегова-Шведовой толкование дает П. Я. Черных: «ИСТИНА, -ы, ж. — филос. «достоверное знание, правильно отражающее объективную действительность»; «проверенное практикой отражение явлений реального мира в человеческом сознании»; «то, что соответствует действительности», «правда» (*Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. М. : Рус. яз., 2002. Т. 1. С. 360).

как благодаря другим значениям их семантические поля расходятся. Думаю, что такое толкование является неточным.

1. Толкование *истины,* предлагаемое словарем, разводит первое и второе значения слова, хотя на самом деле первое из них (*«адекватное отображение в сознании того, что существует объективно»*) полностью поглощается его вторым значением, тождественным первому толкованию слова «правда» *(«то, что существует в действительности, соответствует реальному положению вещей»).* Между двумя первыми значениями истины разница лишь в способе выражения: в одном случае толкование дается с использованием философской лексики, в другом — на профессионально немаркированном языке. Таким образом, выделение особого философского значения в толковании слова «истина» не оправдано, поскольку оно не отличается по смыслу от того значения, которое присутствует в обыденной речи, и есть не более чем его особая формулировка.

2. Первое из значений, приводимых авторами словаря в толковании слова «правда», и второе значение толкования слова «истина» («то, что существует в действительности, соответствует реальному положению вещей») явно содержат **не одно** значение, а **два**: 1) *«то, что существует в действительности»*, 2) *то, что «соответствует реальному положению вещей»*. Словарная статья явно делает акцент на втором, эпистемологическом значении. И если по отношению к слову «правда» первая часть («то, что существует в действительности») не соответствует семантике правды, то в случае с *истиной* эту часть следовало бы выделить в отдельное значение (пусть и с пометкой «устар.»). Поясняющие толкование примеры иллюстрируют только вторую часть толкования истины (соответствие содержания высказывания реальности[3]), оставляя первую из них (*«то, что существует в действительности»*) без внимания.

[3] Пословица «Правда глаза колет», приводимая в словаре Ожегова-Шведовой, не предполагает отсыла к действительности самой по себе. Пословица указывает на суждение, содержание которого «соответствует реальности» и при этом изобличает кого-то в чем-то таком, о чем он не хочет слышать, поскольку содержание суждения не лучшим образом характеризует его с этической точки зрения.

Правда, истина и высказывание. Что же остается «на фильтре», как говаривал А. П. Чехов, если сопоставить правду и истину на материале словаря Ожегова-Шведовой? Совпадают ли — и если «да», то в чем — их значения? Семантика *правды* разворачивается в *эпистемологическом* и *этическом* направлениях; семантика *истины* — в пространстве *эпистемологии* (что касается ее онтологического смысла, то он этим словарем оставлен в тени). Следовательно, правда и истина сближаются друг с другом в тех случаях, когда их используют в значении суждения (описания, рассказа), соответствующего действительности. Судя по тому порядку, в котором Ожегов и Шведова перечисляют значения правды и истины, в современном русском языке на первый план выходит, во-первых, семантическое сходство, а не различие этих слов, и, во-вторых, сходство это обнаруживается в эпистемологической сфере. Этот вывод можно подкрепить, указав на то, что у слов «правда» и «истина» один общий антоним — ***ложь***.

Антонимы к слову правда довольно многочисленны: это ложь, кривда, неправда, враньё, обман, антонимов к слову истина всего два: ложь и заблуждение[4]. Этот словарь, правда, указывает еще и на обман как на антоним истины, но такая антонимия кажется нам необоснованной. Единственный пример, который мы находим в словаре, — пушкинское «Тьмы низких истин нам дороже / Нас возвышающий обман» — кажется нам некорректным. Прозаическим истинам эмпирической реальности Пушкин противопоставляет не обман, а поэтическую правду, которая названа им «возвышающим обманом», то есть художественным вымыслом, что не делает обман антонимом истины вне специфического контекста пушкинского стихотворения («поэтический вымысел» = обман). Заметим, что противопоставление высшей правды и земных (низких) истин, использованное Александром Сергеевичем, известно со времен Древней Руси.

Спрашивается, какие же выводы должны быть сделаны из того, что у правды и истины общий антоним — ложь? Только один: семантические поля правды и истины совпадают там, где

[4] См.: Словарь антонимов русского языка. М. : Рус. яз., 1985. С. 207—209.

они используются в значении суждения, чье содержание оценивается на предмет его соответствия действительности. То же, чем правда отличается от истины, обнаруживается благодаря другим антонимам, которые показывают, что ложь как противоположность истины связана с *недопониманием* действительности, а ложь как антитеза правды связана (в языке) *с сознательным нарушением* субъектом требования говорить то, что знаешь. Кроме того, очевидно, что если антонимы истины (ложь и заблуждение) применяются только по отношению к истине как адекватному реальности суждению, то слова, антонимичные правде, имеют значение не только ошибочного (ложного) суждения, но и этически неприемлемого действия (творить неправду, вранье до хорошего не доведет, любой обман рано или поздно откроется; на лжи и обмане далеко не уедешь).

Желание узнать правду и стремление узнать истину предполагают одно: волю к обретению знания, соответствующего тому, что есть на самом деле. Однако ограничиться констатацией синонимичности значений правды и истины в эпистемологической области невозможно.

Стоит заметить, что и в случае сближения слов «правда» и «истина» в значении суждения, соответствующего действительности, сближение это не есть совпадение, здесь нет синонимии. Можно *сказать правду,* но нельзя **сказать истину*. Можно *высказать суждение, близкое к истине,* но нельзя **высказать суждение, близкое к правде*. Эти расхождения в сочетаемости не случайны, и вот что они обнаруживают: слово «правда» используется в русском языке для обозначения того, *в каком отношении* ***к высказыванию*** *о действительности находится* ***говорящий***: сказывает ли субъект речи то, что он на деле думает о том или ином предмете, или же он что-то скрывает и вводит собеседника в заблуждение. Слово «истина», напротив, указывает на то, *в каком отношении к истине-как-действительности находится говорящий,* то есть на то, в каком отношении он находится к тому, что существует само по себе. Истина — это и то, что открывается человеку, и то, что он открывает *для себя и для других*; а правда — это и то, что человек *знает* (полагает, что знает) о действительности, и то, что он *открывает другим людям* (или в чем он *признается*... самому себе).

Семантика *истины* ничего не сообщает ***об отношении*** человека к имеющемуся у него знанию о действительности, о ***направленности его воли*** (о намерении скрыть или раскрыть реальное положение вещей). Суждение о действительности может быть *истинным* (соответствующим истине) или *ложным (неистинным)*, то есть таким, в котором *мир* открывает себя людям или, напротив, скрывается от них. Истина — то, что открывается человеку как присутствующее, суждение о котором (о том, что «*есть*») может давать ему истинное (соответствующее тому, что есть: истине, настоящему) или ложное представление. Слово «истина», как и слово «правда», соотнесено с фундаментальными ценностями, но ценности эти — не этические, а онтологические и гносеологические (эпистемологические).

Концепт *правда*, в отличие от истины, несет в себе, помимо гносеологической оценки высказывания (соответствует высказывание тому, что есть или чего нет), еще и его оценку как *искреннего, откровенного*. Когда характеризуют высказывание как «*правдивое*», то обращают внимание на откровенность и искренность говорящего. Использование слова «истина» предполагает, что речь идет не об отношении высказывания к тому, насколько субъект речи или ее реципиент искренни в своем суждении о «действительности», а о самой действительности, о самих вещах в их предстоянии человеку. То есть использование слова «истина» акцентирует внимание на реальности и на том, соответствует ей высказывание или нет. Правду *высказывают* (*выслушивают*), истине — *внимают*, правды *допытываются*, *дознаются*, истину — *обнаруживают, понимают, формулируют* (правду же не понимают, а *знают*). Правда замкнута на субъекте речи; истина отсылает к чему-то внеположному человеку — к реальности. Одним словом, правда в значении истинного суждения — это знание, предполагающее не преодоление незнания или заблуждения, а победу над нежеланием *знать (открыть) правду*, над волей к ее незнанию или сокрытию[5].

И правда, и истина говорят о чем-то, что есть в действительности, но при этом правда дает не только *знание* того, ***о чём*** идет речь, но еще и *характеристику того, **кто*** «держит слово».

[5] *Неудобная, суровая, жестокая правда, как известно, «глаза колет»*, ср: **неудобная, *жестокая, *суровая истина*.

Говорящий правду — это человек, откровенно говорящий о том, что он знает. Он честен, откровенен, правдив. В «правде» содержится *оценка говорящего, а не* только оценка *истинности или ложности высказывания*[6].

Очевидно и то, что *знать правду* — не совсем то же, что *знать истину*. По своему содержанию понятие «истина» значительно шире, чем понятие «правда». Правда в значении истины (того, что соответствует действительности) — *это истина, касающаяся только* ***человеческого*** *мира*. Можно, например, стремиться к тому, чтобы *знать правду о потерях России в Великой Отечественной войне*, но не к тому, чтобы *знать правду о причине внезапной гибели динозавров*. В этом последнем случае правильнее будет сказать, что *ученые пытаются установить истину*, найти истинную причину события (например, причину гибели динозавров). Истина объективна, она суть «то, что есть», о ней говорят тогда, когда «то, что есть» (как предмет знания) рассматривают безотносительно к человеческой судьбе[7].

Итак, анализ показал, что толкование, которое дает словарь Ожегова-Шведовой, не вполне корректно. В то же время

---

[6] Это расхождение *правды* и *истины* в области их наибольшего сближения становится еще более отчетливым, если обратиться к образованным от них прилагательным. Прилагательное *истинный* указывает на 1) **присутствие** чего-то как такого-то «без подмены» (*истинный друг, истинное произведение искусства, истинный гражданин*) или 2) выступает как предикат суждения, указывающий на его **эпистемическую состоятельность** (*истинное умозаключение, истинное высказывание*). От слова «правда» образовано два прилагательных. Прилагательное правдивый служит 1) для указания на *расположенность человека* говорить «то, что есть», а не то, что выгодно или хочется (*правдивый человек*), а также 2) для характеристики высказывания, акцентирующего внимание не столько на его достоверности, сколько на стремлении субъекта речи говорить то, что он знает (*правдивое повествование, правдивая история, правдивый рассказ*). Прилагательное *праведный* характеризует человека как того, кто следует правде как нравственному закону, кто на деле исполняет религиозные заповеди (*праведная жизнь, поступок, мысль*). Соответственно, праведность предполагает правдивость (праведный человек есть в то же время и правдивый человек).

[7] О соотношении истины и судьбы см.: *Арутюнова Н. Д.* Истина и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. М. : Наука, 1994. С. 302—316.

оно симптоматично и может рассматриваться как свидетельство постепенного изменения семантических полей слов «правда» и «истина». В толковании, предложенном этим авторитетным словарем, можно видеть *проявление тенденции к* ***эпистемологизации*** семантических доменов этих слов.

Онтологический аспект в семантике истины («то, что существует в действительности») подчиняется Ожеговым-Шведовой ее эпистемологическому толкованию: на первый план выходит представление о «соответствии» действительности ее отображению в сознании («то, что соответствует реальному положению вещей»). Эпистемологический уклон в толковании *правды* дает о себе знать тем, что его *этическое значение* (соответствие поступка норме) *ставится словарем Ожегова-Шведовой на второе место вопреки языковой практике*, в которой и по сей день, не смотря на усиление его истинностного значения (и в этом отношении авторы Словаря точно отражают семантическую тенденцию), явно преобладает этический смысл правды.

Анализ «синонимичности» значений слов «правда» и «истина» как соответствия суждения о реальности самой реальности показал, что толкование истины как *соответствия* отсылает нас в одном случае к ее *онтологическому смыслу*, а в другом — *к поступку и его этической оценке*. Такой результат позволяет предположить, что, во-первых, отождествление правды и истины в их эпистемологическом толковании есть *сравнительно позднее явление*, а во-вторых, ориентирует нас на то, чтобы видеть в этических и онтологических значениях правды и истины их исходные семантические корни, которые за долгое время их роста-ветвления переплелись между собой, но своей особой «породы» не утратили. То, что данное предположение имеет под собой определенные основания, подтверждает обращение к речевой ситуации второй половины XIX века, к словарю В. И. Даля, где мы, с одной стороны, обнаруживаем тенденцию к гносеологизации правды и истины, а с другой, находим также и те их значения, которые в словаре Ожегова-Шведовой выглядят ослабленными, редуцированными.

Семантическая биография правды и истины

«Правда» и «истина» в XIX столетии. Правда Даля: «истина на деле». Если даже в значении соответствующего действительности высказывания правда указывает на человека, готового откровенно сказать то, что он знает, и тем самым заключает в себе этическую оценку субъекта речи (тот, кто говорит правду — правдивый человек), это ясно свидетельствует в пользу фундаментальности этического смысла для семантики правды в целом. Важно отметить и то обстоятельство, что В. И. Даль, толкуя слово «правда», выдвигает на первый план именно этический круг значений, в то время как его эпистемологическая интерпретация дана — «по списку» — четвертой:

«***Правда*** ж. истина на деле, истина во образе, во благе; правосудие, справедливость. *Творите суд и правду. Стоять за правду. Нет правды на свете*, суда по правде. *Небеса возвещают правду Его*, Псал. *Истина от земли возсия, и правда с небесе приниче*, Псал. т. е. правосудие свыше.

‖ Неумытность, честность, неподкупность, добросовестность. *Ходяй непорочен и делаяй правду*, Псал. *Он живет по правде*, противплжн. *по кривде, кривдою. Правдою жить, палат каменных не нажить.*

‖ Правдивость как качество человека, или как принадлежность понятия, или рассказа, описания чего словами, полное согласие слова и дела, истина, пртвпл. *ложь. В этом человеке одна правда*, нет лжи. *Я правду о тебе порасскажу такую, что хуже всякой лжи!* Грибоед. *В словах его много правды*, *он прав, говорит правду*. <...>

‖ Праведность, законность, безгрешность. *Аще не избудет правда ваша паче книжник и фарисей, не внидете в царствие небесное*, Матф.

‖ По перв. коренному значенью, *правдой* зовется судебник, свод законов, кодекс. *Русская правда* и *Правда Ярослава*, сборник узаконений, уставник.

‖ Посему же, *правда*, стар. право суда, власть судить, карать, миловать, суд и расправа. *Се князь великий пожаловал есми Дмитрея Аминева (т. е. селами) Утмановым и Яхренгою, с правдою, в прокормленье.*

‖ Правда, стар. пошлина, за призыв свидетеля к допросу. <...>

|| Также самый свидетель, притомный, послух. *Судьи велели истцову и ответчикову правду перед себя поставити. Давать на чем правду*, присягать.

|| *Правда*, как нар. истинно, да, так, согласен, бесспорно. *Да, правда — не свои беды, для нас забавы!* Грибоед.

|| В виде союза: хотя, конечно. *Оно, правда, и дорого, да любо*»[8].

Выделенные В. Далем значения слова «правда» можно разбить на три группы: 1) **этическую** (правда как *истина, обращенная к человеческой воле* и предполагающая как возможность ее исполнения, так и не исполнения); 2) **судебно-правовую** (закон в юридическом смысле, правосудие, власть судить, свидетельство на суде); 3) **эпистемологическую** (правда как истинное знание о действительности). Словарь Даля выдвигает на первый план этическую группу значений. Если в словаре Ожегова-Шведовой судебно-правовая линия в истолковании правды отсутствует (в силу неупотребимости слова «правда» в судебно-правовом смысле в современном русском языке), то у Даля она представлена достаточно широко (хотя эти значения и маркируются им как *«старые»* и иллюстрируются выдержками из древнерусских памятников). Коренное значение слова «правда» (и здесь мы вновь должны согласиться с Далем) — *судебник*, *свод законов*.

Такое толкование подтверждается этимологическими словарями, которые также отсылают нас к правде как «закону», «своду законов» (таково значение правды и в древнерусском языке, и в других славянских языках (в сербохорватском оно имеет значение «тяжбы», в словенском — «положения, закона, судебного дела»[9]). Различия в толкованиях, которые дают старый (Даль) и новый (Ожегов-Шведова) словари, со всей определенностью указывают *на направление семантической эволюции слова «правда»*: от этико-правового толкования через толкование этическое к преимущественно эпистемологической его интерпретации.

В основе трех групп значений, которые описывает В. Даль, не трудно обнаружить семантическое «зерно» правды: «***Правда***, —

[8] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1996. Т. 3. С. 379.

[9] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 3 т. М., 1987. Т. 3. С. 352.

пишет русский лексикограф, — ***это истина на деле***», то есть то, что само по себе, без участия субъекта практического действия (морального субъекта) осуществиться не может. Правды нет без того, кто *следует ей, уклоняется* от нее, *карает за отклонение* от нее, то есть правда, с одной стороны, немыслима без исполняющего ее человека, а с другой стороны, она мыслится как нечто, *данное человеку*, как то, с чем он соотносит свои действия. В этих (судебно-правовой и этической) сферах человек относится к реальности не как к самосущей (относится к ней не предметно, не созерцательно), а как к вовлеченной в человеческие действия и отношения, а потому подлежащей не просто пониманию, познанию, но еще и суду. Истине соответствует истинное суждение, правде — правый (праведный, справедливый) суд. И в правовом, и в моральном смысле суд предполагает оценку действия (свершившегося, свершающегося, ожидаемого) на предмет его соответствия должному как истине практического разума. Судебная и моральная правда (как закон, которому должен подчинить себя человек) есть постольку, поскольку она утверждается человеком, то есть в меру его усилия следовать ей, добиваться ее свершения. О правде в ее исходном значении говорят в том случае, когда обнаруживается соответствие/несоответствие того, что есть, тому, что должно быть.

В той мере, в какой знание действительности затрагивает интересы людей, его открытие (или сокрытие) имеет *не только эпистемологический, но также юридический и моральный смысл*. Обязуясь говорить «правду и только правду» на суде, откровенно (правдиво) отвечая на вопросы коллег и друзей, человек отнюдь не берет на себя горделивое притязание открыть истину о предмете разговора, он лишь выражает готовность честно, без утайки говорить о том, что знает (или думает, что знает) как истину.

Истина Даля: «благо во образе». «**Истина** ж. — противоположность лжи; все, что верно, подлинно, точно, справедливо, что есть* (Все что *есть*, то *истина*; не одно-ль и то же есть и *естина*, *истина*?); *ныне* слову этому отвечает и *правда*, хотя вернее будет понимать под словом правда: *правдивость, справедливость, правосудие, правота*. Истина относится к уму и разуму; а добро или благо к любви, нраву и воле ‖ Встарь истина означала также наличность, наличные деньги, ныне ***истиник***, м. капитал. ‖ В игре в бабки, козны, *истина пск*. две пары бабок, два гнезда. *Благо во*

образе (т. е. доступное понятию) *есть истина. Свет плоти — солнце; свет духа — истина. Истина хороша, да и правда не худа*»[10].

Как видим, Даль толкует термин «истина» близко к тому, что мы находим у Ожегова-Шведовой: истина — это и верное, точное *суждение* о том, что есть, и, собственно, *то, что есть*. Однако в подстрочном примечании к этому толкованию (у нас оно приведено в скобках) Даль акцентирует внимание на онтологическом значении истины, производя ее от «естины»[11]. Таким образом, хотя для русского лексикографа онтологический смысл истины находится в тени ее эпистемологического значения, *он его сознает и отличает* от значения истины как «верного», «точного» отображения «того, что есть» в уме. Исходя из чего мы можем предположить, что *в девятнадцатом столетии онтологическое значение истины как того, «что есть», что «присутствует», ощущалось ярче, отчетливее, чем в конце века XX-го*. Если онтологическое значение истины сегодня отчетливо проявляет себя в использовании прилагательного *истинный* (*истинный друг, истинный шедевр*), то во времена Даля это значение хорошо прослушивалось и в форме номинатива.

Следует отметить, что В. Даль специально обращает внимание на сближение истины и правды в значении верного знания о действительности, следовательно, он воспринимал его как сравнительно *новое явление* в семантике правды и считал такое сближение не вполне корректным. Следовательно, во второй половине XIX столетия «эпистемологизация» правды *была уже свершившимся фактом, но не принималась еще как что-то само собой разумеющееся*. В. И. Даль, изучавший русский язык в живой стихии народной речи, не мог не ощущать расхождения в использовании слова «правда» в народной среде и в кругу об-

---

[10] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. СПб. : Диамант, 1996. Т. 2. С. 60.

[11] Для нас здесь не важно, в какой мере этимологическая гипотеза Даля основательна с научной точки зрения (заметим, что П. А. Флоренский, например, по данному вопросу солидаризировался с Далем. См.: *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1. М., 1990. С. 15—17). Нам интересна сама этимологическая интуиция Даля, направление которой свидетельствует об актуальности для него (для его времени) онтологического вектора в семантике истины.

разованных людей. В народной речи этический смысл слова «правда» доминировал[12], а тенденция к сближению правды с истиной на почве эпистемологизации сознания «образованной части русского общества» не зашла еще настолько далеко и не распространилась еще так широко, чтобы Даль выдвинул на первый план в толковании слова «правда» его гносеологическое значение. Он, напротив, соотносил правду прежде всего с *волей*, *добром* и *любовью* и только потом — *с умом*.

Благодаря лексикографическим данным толкового словаря В. И. Даля, мы можем зафиксировать в семантической биографии правды и истины общее направление эволюции их смысловых полей: семантика правды и семантика истины сближаются постольку, поскольку в них начинают видеть понятия, служащие для *оценки актов сознания и речевых актов в эпистемологическом горизонте (в плане соответствия их содержания действительности)*, а это предполагает *ослабление* тех *значений*, которые связывали истину и правду *с тем, «что есть»*, или с *тем, что «должно быть»*. В одном случае это «есть» понималось 1) как «то, что есть в наличности», как «сущее», как «реальность», в другом случае — 2) как закон, правило, которому *должен* следовать человек (необходимость подчинения закону вытекает из признания его действительности, то есть того, что он ***есть, существует, признан в качестве нормы***). Эпистемологизация *правды* и *истины* на почве формального принципа «соответствия» не могла, конечно, вдруг отменить те смысловые структуры, которые лежали в основании их эпистемологических значений. И сегодня *правда* и *истина* в их онтологическом и онто-этическом значениях или активно используются носителями языка, или могут быть обнаружены, когда мы фиксируем на них свое внимание. *Эпис-*

[12] Стоит отметить, что среди десятков пословиц (*В. И. Даль* «Пословицы русского народа»), в которых фигурирует слово «правда», совсем немного таких, в которых это слово используется в значении истины, истинного суждения о действительности (Сказать правду-матку — так и так; Нечего Бога гневить, надо правду говорить). В пословицах, приведенных Далем в его Словаре, также можно найти несколько примеров использования правды в этом значении (Доброе дело правду говорит смело (говорить смело). Не всяку правду жене сказывай. Не все то правда, что говорится. Сват с правдой не ездит. Правду говорить — себе досадить).

темологический поворот в семантической истории слов «правда» и «истина» — это объективное свидетельство постепенного *смещения* смысловой доминанты их семантических полей в целом.

Если первоначально слово «истина» использовалось в значении, выдвигавшем на первый план *реальность саму по себе*, а вопрос о действительности «самой действительности» для человека оставался «в тени», то позднее (в послепетровский период русской истории) конфигурация семантического поля истины стала меняться и на первый план толкования истины постепенно выходила уже *не действительность сама по себе, а человек в его отношении к действительности*. **Истина-как-действительность, обнаруживающая себя через воздействие на человека, отходит на второй план перед истиной-как-отношением-человека-к-действительности** (субъект-объектная, новоевропейская парадигма сознания).

Аналогичный сдвиг можно зафиксировать и в семантической биографии слова «правда». Модернизация русской жизни вела к тому, что смыслопорождающее ядро постепенно смещалось 1) *с незыблемой,* надындивидуальной данности предписанного свыше **закона**, служащего отделению правильного от неправильного в человеческих деяниях, к 2) представлению о правде а) как частному мнению *о должном*, фундированному свободным выбором моральных принципов соответствующей модели поведения, и к представлению о правде б) как об адекватном знании *о действительности* и б*) как о соответствии содержания высказывания о действительности тому, что о ней известно субъекту речи.

Можно предположить, что первоначально — в наивном сознании — истина как сущее и истина как сознание истины не различались. Истина мыслилась как то, что есть, что присутствует явно, необманчиво. Этимологи производят истину от слова *истый*, *истовый* (настоящий, подлинный), связывая ее с др.-рус. и старославянским *истъ*, *истовъ* (истинный, сущий, тот же самый, действительный)[13]. Быть — значит именоваться,

[13] *Фасмер М.* Указ. соч. Т. 2. С. 142, 144. П. Я. Черных, как и М. Фасмер, производит истину от прилагательного истый: «**ИСТЫЙ** -ая, -ое — „настоящий“, „подлинный“; „усердный“, „ревностный“. Сущ. **истина**, **истец**. <...> Др.-рус. (книжн., с XI-XII вв.) и ст.-сл. **исть**, **истый** — „тот же (самый)“, „действительный“, „правильный“, „определенный“, **исто** — „правильно“, „верно“, **истина**, **истьць**» (*Черных П. Я.* Указ. соч. Т. 1. С. 360—361).

быть открытым *для* именующего. В дальнейшем, в результате

По мнению П. Я. Черных, соответствия слову *истый* в других индоевропейских языках «спорны и неубедительны». Наиболее приемлемым, с его точки зрения, является этимологическая экспликация слова «*истый*», предложенная Бернекером: «о.-с.* istъ < *izstъ, где *iz — предлог-префикс, а *st- (< и.-е. *stā-: *stə-) — корень, тот же, что и в русском *стоять*, *стать* [ср. подобного же образования о.-с. *prostъ > рус. *прост*, *простой* (из предлога префикса *pro- и корня * st.), а также о.-с. *nastъ > рус. *наст*; ср. также (особенно в семантическом отношении) рус. *настоящий* — „подлинный"]» (там же. С. 361). Другие исследователи связывают общеславянское *istъ (тот же) с латинским iste «этот, тот» (см.: *Топоров В. Н.* Этимологические заметки (славяно-италийские параллели) // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. Вып. 25. М., 1958. С. 80. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева. Вып VIII. М., 1981. С. 228).

Старшее значение слова «истина» П. Я. Черных определяет как «то, что соответствует действительности», как «нечто подлинное», «нечто настоящее», отделяя его от младшего значения, которое фиксируется уже в древнерусских памятниках (его мы обнаруживаем и в языках западных славян) и означает «деньги», «капитал» (Там же. С. 360). В XIX столетии это младшее значение еще удерживалось в русской речи в форме «***истинник*** м. капитал, чистоган; не мнимое, оборотное или долговое богатство, а истинное, наличность» (*Даль В. И.* Указ соч. Т. 2. С. 60).

В. И. Даль в статье, посвященной истине, дает интересный лексикографический материал по слову «истый» и его вербальному окружению: «***Истый, истный***, истинный, точный, подлинный, настоящий, тот самый, сущий; верный; неложный, истинный; прямой, правдивый. *Он истый отчизник. Не ври, говори истое дело. Кто за правду горой, тот истый герой.* <...> ***Истость*** ж. истина; свойство или принадлежность, качество, состояние истого. *Истость слов его оправдалась на деле.* ***Истота*** ж. естество, сущность, самая суть, существо предмета. *Истота человеческая не в плоти, а в духе его.* ***Истовый***, истинный, истый, должный, надлежащий, настоящий. *Сын-то истовый отец*, очень схож. *Говорю тебе истовое слово. Он истово молится. Истово, что так,* правда. *Человек истовый*, правдивый, хороший. ***Истовость*** ж. свойство, принадлежность, сущность истового. ***Истовина*** ж. вещь, вполне годная взамен, на подставу, замест чего. <...> ***Истоконный*** арх. истый, истовый, подлинный, сущий, точь-в-точь, капля в каплю. *Дочка-то истоконная мать.* <...> ***Истовик*** м. истый или истовый предмет, вещь; подлинный, настоящий. *Это камешек истовик*, без порчи, без подделки» (Там же. С. 60).

события «открытия сознания», истину-как-знание (как представление, согласное *с тем, что есть*) начинают отличать от истины-как-присутствия-чего-либо (от того, что есть само по себе, от сущего). В той мере, в какой верное знание становится обоснованным, доказанным суждением, а не просто именованием и повествованием о вещах и событиях, истина как «правильное» знание вещи отделяется от вещи как она есть «сама по себе». Когда это происходит, тогда, вероятно, слово «истина» и начинает впервые использоваться в значении верного, «соответствующего действительности» знания о чем-либо.

Итак, **истина** *отсылает к действительности всего присутствующего.* Истина *предполагает незаинтересованное созерцание действительности как она есть сама по себе* (в рамках научно-теоретического познания) и аналитическую работу над полученным в процессе наблюдения (в результате эксперимента) материалом. Истина, взятая «в себе», — это *«то, что есть»*, истина, взятая в ее отношении к человеку («для другого»), — это *(со)знание «того, что есть»*, причем (со)знание созерцательное, теоретическое. Как истинное знание истина есть цель предметного познания и содержание общения на почве познания.

Правда *отсылает к закону (правилу, праву), следование/неследование которому определяет присутствие человека*

Итак, истина — это то, что *стоит*, оставаясь *тем же самым*, самотождественным, следовательно, истина мыслится как *сущее,* как то, *что существует.* Но сущее («то, что есть, что стоит перед нами») есть, присутствует несовершенным образом: оно изменяется, мало-помалу утрачивает свою первоначальную форму и, в конце концов — исчезает. Остается ли что-либо *тем же самым* в том сущем, что *стоит* перед нами? Неизменное в *сущем* — его *сущность* («смысловая определенность»): *то же самое в том же самом.* Сущность вещи, ее *истота*, остается нетронутой и тогда, когда вещь утрачивает свою самотождественность. Сущность — это абсолютная самотождественность (чистое «что»), она есть то, что делает чувственно данную вещь относительно истинной, тем, что способно какое-то время оставаться самотождественным, опознаваемым в качестве некоторого «что». Но сущее многообразно, и сущностей (истин) много, отсюда истиной истин (сущностью сущностей) будет Истина, которая сама уже не может мыслиться как само-тождественность сущего (как его сущность), но мыслится как *самотождественное* условие сущих и их сущностей.

в качестве человека, то есть в качестве существа, подчиняющегося не только законам природы (своей собственной и окружающей его среды), но и законам, свободно признаваемым человеком. Признание правды как правящей силы, которой, однако, нет как «истоты» (сущности) вещей, *указывает на некий метафизический порядок*, реальность которого обнаруживается самой готовностью человека считаться с правдой, принять ее как должное для себя. В этом порядке человеческие действия (поступки, мысли, высказывания) только и могут получить этическую (или юридическую) оценку. Они разделяются на правильные и неправильные, на те, что утверждают то, что ***должно быть***, и те, что мешают утверждению должного. Нет правды без человека, признающего ее правдой и подчиняющего себя ее установлениям, следовательно, она определяет человеческую, а не природную действительность.

Суждение о правде — это всегда практическое, оценочное суждение, оно эмоционально окрашено и обращается не только к разуму, но также к сердцу и воле. В основе семантики правды лежит представление о законе, о заповеди (о своде законов или заповедей). Следование правде или отступление от нее есть предмет внешнего (суд, правосудие, свидетель на суде, судебник) и внутреннего суда (суд совести). Со временем правда перестает мыслиться как извне налагаемый на человека закон (свод законов) и *превращается в регулятивную идею, в моральный императив*, то есть начинает пониматься как *«истина на деле»* (Даль). К началу XX века смещение смысла слова «правда» в этическую область его семантического спектра в основном завершается: *теперь правда обозначает уже не внешний суд*[14]*, а суд внутренний, моральный*.

Правда обращена к *человеку-как-свободному-деятелю*, а потому она апеллирует к его нравственному сознанию, то есть к его разуму и его воле. Если истину достаточно *знать*, то правду *следует знать и руководствоваться ей на деле*. Истина

[14] Связь с судебной областью слово «правда» сохраняет и сегодня, но ныне она имеет не прямой, а косвенный характер. Общность *правды* с *правом* и *правосудием* обнаруживается благодаря сохранению этими словами общего корня «*прав*» и близости семантики правосудия-справедливости с *судом правды, с правдивостью* и *справедливостью*.

связана с теоретическим (созерцательным) отношением к миру, правда — с практическим.

Правда и истина в древнерусской речи. Историческая динамика в семантике правды и истины, исследованная нами в ходе сопоставления данных толкового словаря конца XX-го века и третьей четверти XIX-го столетия, может быть осмыслена только в том случае, если мы рассмотрим состояние семантических полей правды и истины в древнерусскую, то есть культурно отдаленную и от XX, и от XIX века эпоху.

Погрузившись в рассмотрение интересующего нас вопроса, мы обнаружим, что древнерусское сознание в противоположность светскому сознанию послепетровского времени знает *одну* Правду и *множество* условных истин. Истины «поврежденного грехом» мира воспринимались как нечто релятивное, временное (мир в его нынешнем состоянии — следствие первородного греха) по сравнению с Правдой от Бога. Правда (этимологически, через корень *pravъ-, связанная с «обетом», «обещанием», «заповедью», «правилом», «договором», «законом») несет в себе идею божественного миропорядка, она (в тех случаях, когда ее противопоставляли одной из истин «мира сего») важнее и онтологически исходнее, чем «то, что есть в наличности», чем «реальный мир» с царящей в нем «неправдой». Правда ставилась выше истин окружающего мира потому, что она — от Бога (то есть от *высшей* истины), а «действительность» и ***истины*** условного (сотворенного и падшего) мира[15] — «не все от Бога»: не все, что ***есть***, — Правда (от Правды исходит), а потому верующий, признавая действительность (то есть истину) тех или иных явлений, не должен с ними *мириться,* он должен стремиться следовать, вопреки соблазнам падшего мира, узким путем правды. Именно потому, что истина в древнерусском сознании использовалась прежде всего для обозначения *того, что есть*, а также для именования *верного (правильного) знания о нем*, она связывалась им *не только с единой Истиной* (с Богом), но и *с данностью как таковой, «с тем, что есть»,* — пусть это «есть» и несовершенно, временно, тленно. В отличие от *истины*, *правда* рассматривалась

[15] См.: *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М. : Гнозис, 1994. С. 190.

прежде всего как Правда Божия, как Его *закон-заповедь*[16], следовательно, ценностный статус Правды как Закона, которому должен следовать человек, не мог быть умален многочисленными отступлениями от него. Правда — **одна**, и она всегда «чиста» и «свята», так что запутанные пути Кривды ни в коей мере не могут бросить на нее тень. Правда связывалась древнерусским человеком с Царством Божиим и в этом значении также высоко, как и Истина в качестве одного из имен Божиих, оставляя далеко «внизу» многочисленные истины «мира сего».

Независимо от того, будем ли мы возводить правду к прилагательному *pravъ (правый), следуя за авторитетом М. Фасмера[17], или к глаголу *praviti (по О. Н. Трубачеву)[18],

[16] Дело в том, что к Истине с большой буквы (к Богу) человек (в своей речевой практике) обращался редко, а об истинах, его окружавших (о сущем), — говорил постоянно. Напротив, когда речь заходила о правде, то всякая *частная правда* возводилась *к правде безусловной*, рассматривалась в горизонте Солнца Правды, Бога.

[17] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка // http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Vasmer-term-10212.htm

[18] «В литературе преобладает тенденция считать **krivьda* производным от прилагательного **krivъ*, а **pravьda* – от прилагательного **pravъ*. Это можно объяснить лишь непониманием отглагольности модели производных с суф. *–ьda*, а также формальной, словообразовательной связи этого *–ьda* с глагольной темой *–iti*. Следовательно, **krivьda* и **pravьda* – производные от глаголов *kriviti и *praviti. Здесь особенно помогает свидетельство слова и значения **krivьda*, сохранившего очень четко свою первозданную **процессуальность** (‘проступок’, ‘неправедное деяние’). Это очень важно, потому что у слова *pravьda эта процессуальность со временем несколько пригасла, что послужило поводом для не вполне адекватных толкований праслав. *pravьda и его продолжений как слов с несколько абстрактным значением ‘истина’ или ‘справедливость’, умозрительность чего слишком очевидна для нас теперь. Во всяком случае это не только нельзя назвать семантической реконструкцией, но и для относительно позднего хронологического уровня древнерусской юридической терминологии подобное толкование не подходит как адекватное семантическое **описание**. А это очень существенно, потому что точное семантическое описание хотя бы др.-русск. *правьда желѣзо* как ‘**испытание** (каленым) железом’ уже открывает прямой путь к реконструкции праслав. *pravьda как ‘правеж’, т.е. процессуальный термин древнерусского права» (Трубачев О.Н. Этногенез и культура

неизменным останется следующее положение: для древнерусского сознания правда изначально связана с представлением о прямом, правильном, правом, о действии в соответствии с пр*а*вилом, о людях, на деле следующих правилу (о праведниках), и о необходимости правежа (выправления) для тех, кто от правды уклоняется (свод законов, по которым судили за отклонения от правил, за проступки (за кривду) в Древней Руси, как все помнят, назывался «Русская Правда»). С принятием христианства представления о правде абсолютизировались и персонифицировались. Заповеди Божии и личность Иисуса Христа (Христос – Солнце Правды) стали для наших предков и **пр*а*вилом**, и **прав*и*лом**. Имея в сердце память о Боге (о Правде), о его заповедях, подражая Христу, христианин судит о себе и о происходящем вокруг него по Правде, стараясь, насколько это возможно, **вы-править** собственную жизнь, привести истину (то, что *есть в наличности*) в соответствие с Правдой.

Для сознания древнерусского человека истина (и как *естина*-действительность, и как верное *знание* этой действительности) *могла отклоняться от правды*, от того, что *должно быть,* что *будет* («на земле») и что *есть* («на небе»). Это отношение правды к истине отражено в пословице: «*Истина от земли и правда от небеси*». Анализируя различия в семантических полях правды и истины в древнерусской культуре, Б. А. Успенский поясняет их таким примером: Церковь не отрицает действительности магической практики и «фактичности» деяний носителей магического искусства (то есть Церковь признает, что деяния волхвов — не обман, не вымысел), но она осуждает их как *неправильные,* как *не соответствующие Правде*. Одно и то же (физически и фактически) явление может основываться на правде, а может иметь своим источником силы, от нее далекие[19]. Суждение «волхвы не творят чудеса» неистинно, поскольку — по убеждению русского книжника — не соответствует действительности; *истинным*

древнейших славян: Лингвистические исследования. Изд. 2-е, доп. М.: Наука, 2002. С. 222-223).

[19] *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 192. В «Повести временных лет» под 1071 годом описываются чудеса, которые творили волхвы. Летописец не отрицает их действительности, исторической фактичности, но указывает на то, что они делали это «в мечте» (см. там же, с. 192).

будет суждение «волхвы творят чудеса, но в них нет правды». На основе действительности (истина) Бог будет судить каждого человека на Страшном Суде, где правда в делах и помыслах будет отделена от кривды. Правда — «не от мира сего», и царство Правды — это Царствие Небесное, в нашем же мире между Правдой и Кривдой идет борьба. В церковнославянском переводе с Псалтыри греческое ἀλήθεια (алетейя) переводится как *истина*, а δικαιοσύνη («справедливость, законность, правосудие») как *правда*[20].

Исторически смещение семантики правды от обозначения *внешнего человеку кодекса правил* как основания для вынесения судебного вердикта к правде как *моральному императиву*, следование которому не подконтрольно внешнему (государеву) суду, связано *с ассимиляцией народным сознанием христианского представления о законе как Правде Христовой*, следовать которой важнее, чем следовать мирскому (светскому) закону. Христианская заповедь любви внесла в представление о правде сверхрациональную составляющую (Правда от Бога) и сблизила его с понятием *благодати*[21]. Углубление в семантике правды эмоционального начала было обусловлено также тем, что верующий

---

[20] См.: *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 191. Церковнославянский перевод Библии с греческого, четко разводивший истину как термин, используемый для характеристики рационально познаваемой действительности, и правду как термин, посредством которого описываются и людские суд и закон, и Суд Божий, с одной стороны, способствовал сохранению различия в семантике истины и правды (и здесь сказывалось размежевание в греческой Библии истины и справедливости), а с другой — приводил к сближению истины и правды, поскольку они оказывались отнесены к Богу (истина приобретала значение Слова Божия и истинной веры и тем самым сближалась с правдой как законом, исходящим от Бога, а правда сближалась с Богом-Истиной и его Судом). По мнению Н. Д. Арутюновой, истина и справедливость сближаются уже в греческом тексте Библии, а в церковнославянском языке эта тенденция становится еще более заметной, *хотя различие* в семантических полях правды и истины на страницах славянской Библии *сохраняется, как сохраняется оно и в древнерусской речи*.

[21] Подробнее о сближении *правды* и *благодати* и его пределах см.: *Арутюнова Н. Д.* Истина и этика // Логический анализ языка: Истина и истинность в культуре и языке. М. : Наука, 1995. С. 11—13.

руководствовался не только заповедями Христовыми, но и *образом Христовым* как образом вочеловечившейся Истины, сошедшей в мир и явившей миру Правду. *Христос и есть Истина «во образе», Истина «на деле», то есть... Правда*. Отсюда понятен ценностный вес *правды*, которая воспринималась православным человеком как понятие, означающее нечто более близкое, чем «закон», и нечто более эмоционально заряженное (сердечное), чем «истина» в значении сущего в его земном окоёме.

Решающее воздействие на семантическую эволюцию правды и истины оказало их использование в славянском переводе Библии, в богослужебном языке и в церковно-учительской литературе. Из разряда слов, которые использовались *для обозначения данностей этого мира* (*истина* как сущее, как «то, что есть», и как наше «знание о том, что есть»; *правда* как суд, закон, правило, установленное богами, предками, князем), истина и правда попали в разряд слов-избранников, посредством которых стали обозначать *трансцендентную миру* (но в то же время связанную с ним) *духовную реальность (Бога, Его Правду и Его Волю)*. Ситуация двоемирия кардинально изменила миросозерцание русских людей; она, очевидно, *не могла* — за многие века взаимодействия древнерусской речи с церковнославянским языком — *не изменить и семантических полей многих из тех слов, что использовались для именования «духовного мира»*. Одними из таких метафизически углубившихся с принятием христианства слов как раз и были слова «правда» и «истина». Истина и правда вместе с вписанной в них «неотмирностью» обрели также единственность и универсальность. На первом плане в Библии оказались не *истины*, а *Истина*, не *правды*, а *Правда*, что, однако, ничуть *не мешало русским людям использовать эти слова* (в том числе и в тексте самой Библии) *в их привычном («земном») значении*, поскольку речь заходила о сущем и его знании (истина), о суде, о праве, о власти судить и выносить судебные решения, о правильности поведения и о правдивости речи (правда).

В силу того, что *правда* и *истина* как богословские термины использовались для именования единого Бога, в древнерусский период их значения сблизились: в некоторых случаях слово *истина* стало использоваться *с коннотацией священного закона* (безусловно должного), а слово «*правда*», означавшее Суд Божий, Закон Божий, Божественную справедливость,

обрело онтологическую непреложность, придавшую ему значение истинного бытия[22]. В этой ситуации как раз и оказывается возможным то противопоставление правды и истины, о котором писал Б. А. Успенский, когда должное (правда) противопоставляется данному (истине) и оценивается выше эмпирической («низкой») истины, не соответствующей высшей правде. Впрочем, ценностная иерархия между земным и небесным уровнями бытия устанавливалась и в том случае, когда абсолютная Правда Бога противопоставлялась относительной правде человека.

По всей вероятности, именно противопоставление «неправого» человеческого суда справедливому и милосердному Божьему Суду по Его святой Правде (праведный Суд Божий) привело в конце концов *к утрате* словом «правда» исходных для него *судебно-правовых значений* и к *смещению его смыслового поля в сферу этических оценок*[23]. Правда постепенно утратила в созна-

[22] В фольклорных памятниках мы нередко встречаемся с двандвой правда-истина в значении абсолютной истины: «Я скажу тебе всю правду-истину». В частности, в древнерусских памятниках и в богословских сочинениях позднейшего времени Бога могли отождествлять и с Правдой, и с Истиной: в *онтологическом* аспекте — Он есть высшая Истина, всесовершенное и вечное Бытие, неотождествимое с истиной сотворенного им мира, как Правда — Он источник заповедей, правил, следуя которым человек *сбывается* в качестве человека. Для древнерусского сознания существенным было противопоставление *истины* «человеческой» (связанной с познанием окружающей его действительности) и *высшей Истины*, которая в то же время мыслилась (в Ее обращенности к человеку) как Правда. Однако в тех случаях, когда речь в древнерусских текстах идет не об *истинах*, а об *Истине*, Истина принимается как равночестная Правде, ибо и Правда, и Истина именуют (катафатически) Божество. Бог есть одновременно и Истина, и источник «правил», «законов», «заповедей», данных человеку как Его *свободному и разумному* (следовательно, способному исполнить или преступить Правду) творению. В полноте своей Истина откроется человеку тогда, когда на земле восторжествует Правда. В падшем мире она приоткрывается тому, кто «здесь и теперь» идет узким путем Правды: Истина открывается человеку *в меру его праведности*.

[23] Интересно, что в русских пословицах мы также встречаемся преимущественно (на 9/10-х) с религиозной и этической интерпретацией правды; правда в значении суда, судебной тяжбы, закона в них

нии русских людей связь с законом, судом и правом (вспомним, что в XIX веке Даль уже помечает судебно-правовые значения пометкой «стар.», то есть как старые, старинные значения), поскольку мирской суд стал все больше ассоциироваться в народном сознании с «неправдой», со злоупотреблением властью «служилыми людьми». При этом правда, благодаря своей соотнесенности с Правдой Божьей, сохранила семантический ореол праведности и даже святости.

Остается не вполне ясным и требует специального исследования, почему утрата правдой ее судебно-правовых (мирских) значений произошла *не в древнерусский период*[24], когда внимание народа было в наибольшей степени сфокусировано на высшем, религиозно-этическом значении правды, *а в Петровскую эпоху* (в XIX столетии этот сдвиг фиксируется как уже свершившийся факт), то есть тогда, когда русское общество оказалось вовлечено в процесс секуляризации. Можно лишь предположить, что в древнерусский период, когда доминировало *теократическое сознание*, *господская правда, господский суд сохраняли связь с высшей Правдой*, с Правдой Господней. На земле правый суд вершит помазанник Божий, православный царь; и хотя суд этот царские слуги часто извращают, но связь с правдой он в народном сознании все же сохраняет. Однако трагические события Смутного времени, церковного Раскола и петровских преобразований, разорвавшие внутреннюю, религиозно осмысленную связь между верой, Богом и государем (государством) и приведшие к утрате русским царством мессианского ореола «Третьего и последнего Рима», способствовали *распадению*

отсутствует. См., напр. (по «Пословицам русского народа» *В. И. Даля*): За правое дело стой смело! Кто за правду горой, тот истый герой. Правда дороже золота. Лучше умереть, чем неправду терпеть. И в бедах люди живут, а в неправде пропадают. В Боге нет неправды. Горе от Бога, а неправда от дьявола. В неправде Бог карает. Бог тому даст, кто правдой живет. Кто правды ищет, того Бог сыщет. Правда светлее солнца. Правда со дна моря выносит. Деньги смогут много, а правда все. Засыпь правду золотом, а она всплывет. Всякая неправда грех. Бог на правду призрит. Елозам жилье, а правде вытье. Правда суда не боится. Правда не на миру стоит, а по миру ходит. Правда, что шило в мешке — не утаишь. Все минет, одна правда останется и т. д., и т. п.

[24] См.: *Арутюнова Н. Д.* Указ. соч. С. 13—15.

смысловой соотнесенности высшей (этической и религиозной) *правдой* и *государева суда.* В языке новой России суд, судебная тяжба, право, закон — одно, а правда — совсем другое.

Итак, для народного сознания имперской России правда перестала связываться с «внешним законом», государственной властью и ее «судом» (*«Закон, что дышло, куда повернул, туда и вышло»*). Отсутствие развитого гражданского общества по необходимости *компенсировалось* неформальным «*правдо*сознанием», особой чувствительностью русского человека к *порядочности, совестливости* как внутреннему регулятиву поведения, ориентированного не на внешний и всегда узкий по сравнению с «живой жизнью» закон, а на внутреннюю правду. Не юристы, не юридическая корпорация регулировали в России поведение человека, а — волей-неволей — те, кто выше всего ставил «правду» и готов был пострадать за нее: юродивые, правдолюбцы и правдоискатели, праведники, святые старцы. Веками укоренялась на Руси *вера в то, что судить следует не «по закону», а по правде и совести.*

Вернемся к вопросу о взаимопроникновении семантических полей правды и истины, *об обмене некоторыми* из присущих этим словам *значений.* Мы говорили о влиянии на этот процесс религиозного сознания. Но взаимодействие правды и истины в контексте христианского вероучения было бы невозможно без существовавших в семантических полях этих слов «*потенциалах сближения*». Здесь важно отметить, что и *правда*, и *истина* толкуются через ***верность*** *(и правильность).* Именно здесь концентрировался потенциал возможного (и отчасти реализованного) сближения значений этих слов, здесь мы обнаруживаем исходное условие возможности усвоения истиной смыслов, присущих правде, и наоборот. То, что *верно самому себе, — истина как сущее*, как действительность. *Соответствующее этой действительности (верное) знание* — это *тоже истина*, но уже не в онтологическом смысле, а в эпистемологическом. Правда как *суд и закон* (юридический и моральный) *держится на верности самому себе* (неизменности скрижалей закона: верность есть прочность, неизменность установления), правда *как оценка* деяния, поступка *оценивает верность поступающего закону*, идеалу, норме. *Так истина*, изначально толкуемая в онтологическом, а затем в эписте-

мологическом ключе, *смогла проникнуть в область судебно-правовой практики*. В этом отношении очень показательным выглядит тот факт, что в Киевской Руси *истина* означала, помимо прочего, еще и *«правду», «верность», «законность»*[25]. С судебной областью связано и использование в юридической практике слова *истец* (др.-рус. истьць — «истец», «ответчик», вообще «тяжущаяся сторона»), которое происходит, подобно *истине*, от *истый* (тот же самый, верный, правильный, определенный)[26]. Истина, следовательно, осмыслялась в старославянском и древнерусском языках не только в онтологической, религиозной и эпистемологической перспективах, но и в судебно-правовой и моральной перспективах (одно из значений слова «истина» в эту эпоху — «*правила монашеской жизни*»). Освоение истиной новых семантических «пространств» было связано с ее переосмыслением в горизонте христианского миропонимания[27]. В то же время *правда*, изначально толкуемая как закон и верность закону, норме, установлению, оказалась, так сказать, «генетически предрасположена» к тому, чтобы распространить свою семантическую «юрисдикцию» с правовой и этической (религиозно-этической) верности-правильности на верность-правильность эпистемическую, на верность суждения предмету суждения.

Мудрость и праведность. Соединение в древнерусском сознании представления о подлинной действительности и настоящей (абсолютной) справедливости с верой в трансцендентного и личного Бога привело к сближению представлений о праведности и мудрости. Стремиться к правде значило для русского человека *добиваться исполнения* высшей (по сравнению с законодательством) справедливости. Выражение «искать правду» говорит *не столько о незнании* правды, сколько о ситуации, когда человек убежден, что он знает, «в чем правда», но действительность этому знанию не соответствует, а «*искать*» ее — как раз и значит *добиваться правды*. Правдолюбец (правдоискатель) уверен, что знает, «в чем правда», и борется за ее «торжество». Стремиться

[25] См.: *Черных П. Я.* Указ. соч. С. 360. Черных в данном случае ссылается на данные словаря И. И. Срезневского.

[26] См. там же. С. 360.

[27] См.: *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М. : Индрик, 2002. С. 227, 297.

к истине — значит *искать* истину. Любовь к мудрости (философствование) питается *незнанием* (точнее, неполным знанием) истины[28], правдолюбие и правдоискательство — *знанием* правды и стремлением привести жизнь в соответствие с ней.

Истину *знает* ***мудрец***, правду — ***праведник***. При этом для мудреца истина значит то же, что правда для праведника: по отношению к человеку она есть высший закон, определяющий норму, которой он следует как должному (реализует истину *на деле*, в своем поведении). Для праведника же правда (то, чему надлежит следовать) коренится в Истине. Очевидно, что и в том, и в другом случае под знанием подразумевается не знание, отделенное от человеческого бытия (от экзистенции), а знание практическое, жизненное. Мудрец ***исполняет*** собой, своими мыслями, чувствами и делами Истину, а праведник, святой — Правду. Не случайно в Древней Руси мудрость (и любомудрие, философия) связывалась не только с разумом, но и с праведной христианской жизнью, с подвижничеством, с «умным деланием»: в древнерусскую эпоху праведного человека можно было назвать еще и «философом» или «мудрым человеком»[29]. Лишь в послепетровское время мудрость и праведность отдалились друг от друга, а фигура философа обособилась от фигуры подвижника[30].

---

[28] Это представление прочно вошло в философское сознание по крайней мере со времен платоновского «Пира».

[29] О многозначности терминов «философия» и «мудрость» в Древней Руси см.: *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X—XVII веков. М. : Изд-во МГУ, 1990. С. 26—38.

[30] Тот, кто не *ищет* истины, а *живет* «по-истине», — мудрец, а не философ. Философ любит мудрость, он *ищет* истину не ради отвлеченного знания ее «формулы», а ради *согласия* с ней. Постольку, поскольку истина перестает быть искомым и на первый план выходит практическая задача *приведения жизни в соответствие* с истиной, философ из мыслителя, теоретика превращается в деятеля, то есть в того, кто стремится жить по истине. Истина, которую *надо реализовать в жизни* (и которая, стало быть, в этом, эмпирическом плане бытия не реализована, но остается для человека чем-то должным), — и есть правда. Жить по правде — значит жить в согласии с истиной.

Условное и безусловное в семантике правды и истины: прошлое и настоящее. Лингвисты, изучавшие конфигурацию семантических полей «правды» и «истины» в современном русском языке, указывают на релятивность, субъективность правды (*у каждого — своя правда*) и на универсальность и объективность истины[31]. **Релятивизация правды** делает истину — в сознании современного человека — более высокой ценностью, чем правда. «...*Правда* индивидуальна, относительна и множественна (*У каждого своя правда; От вчерашних правд // В доме смрад и хлам* (М. Цветаева), а *истина* абсолютна. *Правда* не перестает быть *правдой* из-за того, что по тому же поводу существует *другая*, *третья* и т. д. *правда*. Истина же для каждого случая одна, и если их две, то значит, по крайней мере одна из них ненастоящая»[32].

---

[31] Эту мысль настойчиво проводят такие лингвисты, как Н. Д. Арутюнова, А. Д. Шмелёв, Т. В. Булыгина и И. Б. Левонтина. А. Д. Шмелёв следующим образом разграничивает семантику правды и истины в современном русском языке: «...*Истина* абсолютна и зависит только от реального положения дел, ее источником является „горний“ мир; *правда* релятивизирована относительно того, что люди знают (и скрывают от других или сообщают им), она относится к жизни людей, т. е. к „дольнему“ миру» (*Шмелев А. Д.* Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 190—191.). Следует заметить, что высказывание Шмелева характерно для современных лингвистических исследований и свидетельствует о глубине изменений в семантике правды, хотя оно кажется нам не вполне точным *даже по отношению к современной языковой и культурной ситуации*. Во-первых, истина сегодня вовсе не обязательно связывается с «горним миром», она так же, как и правда, соотносится сегодня с окружающей человека «посюсторонней» реальностью. Во-вторых, в религиозном контексте не только Истина, но и Правда имеет безусловное, абсолютное значение (так было в прошлом, так это остается и в настоящем, когда концепты «правда» и «истина» используются в религиозном контексте). В-третьих, Шмелев почему-то совершенно выпускает деонтические (моральные) аспекты правды. Правда ни в коей мере не может определяться только как «характеристика высказывания о мире, соответствующего истине (но не само высказывание), или сведений, которые какой-то человек знает и может скрыть от других людей или сообщить им» (там же. С. 190).

[32] *Левонтина И. Б.* Звездное небо над головой // Логический анализ языка: Истина и истинность в культуре и языке. М. : Наука, 1995. С. 611.

Это, само собой, иная ценностная диспозиция правды и истины, чем та, что была характерна для древнерусской ментальности.

Ценностный статус правды в современном русском языке определяется тем, что правда *«у каждого своя», а* истина — *«для всех одна»*. Поскольку эмпирически данная действительность для светского человека есть единственная подлинная действительность, постольку и истинное знание о ней безусловно в своей объективности и значимости. «Правда» (должное) оказывается противопоставлена «суровой», но объективной и беспристрастной «истине» (действительности). Правда в светской культуре оказывается *зависима от множества культурно-исторических* (религиозных, национальных, политических...) *и индивидуальных условий* (от нравственной чуткости человека, характера его воспитания, его склонности к рефлексии над нравственными вопросами). Соприсутствующие в светском обществе религиозные, философские, национальные, мифологические представления о должном и правильном *уравниваются как условные, текучие и равноправные культурные формы*. Не случайно в повседневном словоупотреблении правда порой сближается с «личной пользой» и/или «общественным благом», которые по определению релятивны. Ведь то, что полезно для одного, может быть вредно для другого, так что польза всегда оказывается окутана вопросами типа: польза для кого? в каком отношении? где и когда? и т. д.[33] Релятивизация и субъективизация «правды» — следствие того, что их содержание — в гуманистическую эпоху — сознается как установленное человеком (народом, традицией), а не Богом. *Человек (люди), его (их) «нравственное чувство» и «разум» оказываются единственным основанием* для определения того, *в чем состоит правда*. Социальные и нравственные последствия

---

[33] Хотя большинство русских пословиц, собранных В. И. Далем, говорят о правде в единственном числе как о безусловном и универсальном мериле человеческого поведения и жизни в целом (то есть демонстрируют религиозное понимание правды как божественной, абсолютной), однако Даль фиксирует и несколько пословиц, демонстрирующих релятивность, относительность «человеческой правды»: *И твоя правда, и моя правда, и везде — а где она? И наша правда, и ваша правда, а кто же Богу ответ даст? У всякого Павла своя правда. Цыганская правда хуже всякой православной кривды.*

такого сдвига могут быть весьма тяжелыми. «...*Поиски правды* и действия ради *общего блага* могут быть агрессивны и опасны для других людей», — справедливо замечает И. Б. Левонтина[34].

С другой стороны, характерное для XX века усиление эпистемологической составляющей в семантике правды (правда как адекватное действительности высказывание) также может рассматриваться как результат секуляризации народного сознания и как форма языковой фиксации роста значимости новых, связанных с мирской жизнью и ее заботами ценностей и интересов. Дело не в том, что правда приобрела новое значение (правда имела значение истины еще в допетровский период[35]), а в том,

---

[34] *Левонтина И. Б.* Указ. соч. С. 612. На этот момент обращает внимание и Н. Д. Арутюнова: «Правда превращает „борьбу против" в „борьбу за", а своих врагов — во врагов правды. Истине служат жрецы религии и науки, правде — борцы и защитники угнетенных. Истина требует жертвы собой, правде приносят в жертву себя и других» (*Арутюнова Н. Д.* Истина: фон и коннотации // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991. С. 27). Приводя эти справедливые замечания по отношению к тому смыслу, который *правда* приобрела в культуре XIX—XX веков, следует подчеркнуть, что такие требования к человеку она предъявляет в меру своей обмирщенности, в меру утраты ей того смысла, который правда несла с собой в религиозном сознании.

[35] Вопрос о том, каким образом слово «*правда*» приобрело *истинностное* значение, не рассматривается нами специально. Но ясно, что правильность в поведении (соответствие действия норме) легко могла трансформироваться в правильность как соответствие содержания суждения предмету суждения. Н. Д. Арутюнова как раз и предлагает гипотезу, объясняющую порядок вычленения истинностного значения из семантического поля правды: «Оно (истинностное значение. — *С. Л.*), видимо, вычленилось из выражения типа *говорить по правде, по правде сказать*, т. е. ‘действовать (поступать) по закону (правилу)', ср. также *говорить неправду* по аналогии с *творить неправду*, т. е. совершать противозаконное действие. Выражение *говорить правду* характеризует субъекта речи как совершающего действие, согласованное с правилом речевого общения; ср.: *Мальчик всегда говорит правду* = ‘мальчик правдив'. Денотатом этого выражения (оно обычно употребляется афористически или прескриптивно) является речевой акт или совокупность речевых актов. Само же слово *правда*, вычлененное из выражения и акцентно выделенное, характеризует содержание входящего в речевой акт высказывания как адекватного действительности:

что это значение от десятилетия к десятилетию *усиливало свои позиции*, так что последние издания толковых словарей ***выводят его на первое место***, отодвигая этические значения правды на второй план. Историческая динамика правды состоит в том, что «второстепенное и производное в древнерусском, оно (истинностное значение. — *С. Л.*) постепенно выдвинулось на первый план и определило большую частотность употребления слова *правда* в современной русской речи»[36]. Н. Д. Арутюнова полагает, что «синонимизация слов «истина» и «правда» на почве значения истинности» произошла по причине размежевания в русском сознании «сферы этики» и «сферы истины»[37], но нам кажется, что это не совсем верно. Скорее, ***в основе тенденции к «синонимизации» правды и истины*** лежит прогрессирующая от века к веку ***секуляризация сознания просвещенных*** (европеизированных) ***слоев*** русского общества. Именно процесс секуляризации сознания разрушал традиционные представления о данности, открытости человеку безусловной Истины и безусловной Правды и способствовал рождению потребности в познании истины и правды силами самого человека (потребность в философском, этическом, социально-философском дискурсе). «Сфера истины» и «сфера этики» потому и размежевались, что утратили свое единство в Боге, а размежевание привело *к ослаблению универсальности и объективности правды по сравнению с истиной*, которая, потеряв свою единственность и абсолютность, сохранила подкрепленные авторитетом науки объективность и общезначимость. В этих условиях правда, с одной стороны, релятивизировалась («у каждого своя правда»), а с другой — сблизилась с более силь-

---

Мальчик правду говорит = ‘то, что сказал мальчик, правда’» (*Арутюнова Н. Д.* Указ. соч. С. 16—17).

[36] *Арутюнова Н. Д.* Указ. соч. С. 16.

[37] «...Тогда, когда сфера этики (закона, заповеди, нормы, правила, установления, суда) и сфера истины размежевались, в языке произошла синонимизация слов *истина* и *правда* на почве значения истинности (отношения к действительности). Иначе говоря, семантическое сближение *правды* и *истины* протекало параллельно с концептуальным отдалением друг от друга сфер морали и знания этических норм и естественных законов, мира человека, подлежащего суду, и мира природы, катаклизмы которой не влекут за собой кары...» (*Арутюнова Н. Д.* Там же. С. 16).

ной в плане универсальности и объективности истиной и стала все чаще использоваться в значении правды-истины, которая как бы *подкрепляла претензии той или иной идеологической (философской, политической) правды на общезначимость.*

* * *

«Этапы большого пути...» Подведем итоги первой части исследования, в которой мы предприняли попытку рассмотреть семантические поля *правды* и *истины* в сравнительно-сопоставительном и историческом ключе. Начав с прояснения современного толкования этих слов, мы сопоставили его с их толкованием, относящимся к третьей четверти XIX столетия, с тем, чтобы добраться до базовых, исходных значений правды и истины и в общих чертах набросать картину их семантической биографии, развернув их, так сказать, семейную историю. К каким же результатам мы пришли? Результаты эти таковы.

I. Изначально правда и истина указывали 1) *на то, что есть в качестве действительности (истина) или установления*, нормы, закона *(правда),* которым 2) соответствует *верное (правильное)* к ним *отношение* человека: познавательное (истина) или поведенческое (правда как критерий оценки правильного человеческого деяния с правовой и/или моральной точки зрения). Истина у каждой вещи одна, и истинное суждение о ней — одно, но истин существует много. Правда (закон, судебник, свод законов) одна, и правильным поступком будет тот, который соответствует правде, верен ей; однако правд на свете много («Пространная Правда», «Правда Ярослава», «Франкская Правда», «Лангобардская Правда»). Правда для одного — неправда для другого (народа, человека, времени).

II. С принятием христианства оба слова оказались вовлечены в сферу религиозной веры; их использование в славянском переводе Библии, в текстах богослужебных книг, в церковно-учительской литературе привело, с одной стороны, *к сближению* этих концептов как имен, используемых для определения Божества (Бог есть и Истина, и Добро, и Красота), а с другой, *отделило множественные правды и истины* «мира сего» *от вечных* и единственных Правды и Истины. Это событие привело ***к усложнению*** *смыслового наполнения понятий «правда» и «истина»*, которые теперь оказались раздвоены: Истину теперь можно

было ценностно и онтологически противопоставить истинам, а Правду — частным (людским, народным, государевым) правдам. Кроме того, появилась возможность для противопоставления Правды – истине, а Истины — правде. Сближение правды и истины в Боге привело к усвоению концептом «правда» онтологического достоинства Божественного Бытия и к ассимиляции концептом «истина» значения безусловного установления, образца для подражания в поведении христианина (Христос-Истина есть Солнце Правды для верующего). Однако привязка Библейских Правды и Истины к разным греческим словам и понятиям, а также исходная связь самих этих ст.-слав. и др.-рус. слов, с одной стороны, с действительностью, а с другой — с установлением, нормой, правосудием не позволили их семантическим полям слиться в континууме правды-истины. Как для истины значение «правда», «верность», «законность» оставалось периферийным, так и для правды значение «истина» (правильное, верное суждение) пребывало в полузабвении, находилось в своеобразном языковом «анабиозе».

III. Постепенная гуманизация[38] русского сознания, берущая начало со времен Ивана Грозного и первоначально происходившая в рамках христианского миросознания, с эпохи реформ Петра Великого приобрела форму секуляризма, разорвавшего связь государства и общества с Церковью, что привело к отделению представлений о мире-вселенной и мире-обществе от веры в Творца неба и земли. *Правда и истина были оторваны* (в сознании по-европейски образованной части русского общества) *от Бога и оказались, так сказать, «погружены в мир»*. Как следствие, бытие отделилось от знания, должное, ценность (правда) обособились от сфер бытия и познания.

Истина с большой буквы стала проблематичной истиной философии, а объективные истины о сущем оказались в компетенции множества частных наук. Однако *истина*, утратив единство и единственность Истины религиозной веры, *сохранила универсальность и общезначимость* и в этом качестве *пре-*

[38] Речь идет, конечно, о гуманизации не в смысле «гуманности», а в смысле поворота к развитию персонального личностного начала в обществе и культуре.

взошла в ценностном отношении распавшуюся на конкурирующие «правды» *правду*.

Если говорить о правде, то она, погрузившись в социальную сферу, с одной стороны, *утратила связь с судом и законом*, а с другой, *ее моральный смысл одновременно социологизировался и релятивизировался*: «путь правды стал путем к правде, а путь к правде — путем борьбы за правду. Правда отдалилась от милосердия, но сохранила высокий ценностный „рейтинг“»[39]. В то же время семантическая эволюция правды (логика этой эволюции прослежена нами выше) привела *к выдвижению на первый план ее истинностного значения*. Находившееся в языковом «анабиозе» (в допетровскую эпоху) значение правды как «верности суждения» («истины») «ожило» и мало-помалу стало одним из основных его значений. Если «истина сохранила за собой сферу религии и рационального знания», то «правда оставила за собой сферу этики и получила способность сочетать алетическую и деонтическую оценки»[40], кроме того, в разговорной и книжной речи православных верующих и Церкви *правда сохранила и свой старый, духовно-религиозный смысл*.

Следует отметить, что онтологический смысл слова «истина» (как и присущие ему когда-то значения из судебной области) в современной русской речи почти утрачен, утрачен подобно тому, как когда-то был утрачен судебно-правовой пласт значений слова «правда». Однако «потерянные» семантические возможности правды и истины *легко могут быть восстановлены* (актуализированы), благодаря сохранности в русском языке разнообразных связей этих слов с когда-то «оставленными» ими концептуально-языковыми областями[41]. Эпистемологизированная

---

[39] *Арутюнова Н. Д.* Указ. соч. С. 19.

[40] Там же. С. 19. В повседневной речи слово «правда» утратило свой религиозно-онтологический смысл (Правда как Истина, обращенная к человеку), и на первый план в его семантике выдвинулись истинностное и этическое значения: 1) правда как *высказывание, соответствующее тому, что человек знает (искренне считает, что знает) о предмете*, и 2) правда как *морально-нравственный идеал, который у разных людей и сообществ может быть разным, хотя и рассматривается его носителями как универсальный*.

[41] Как уже было отмечено в свое время, связь *истины* с прилагательным «*истинный*» позволяет легко прочитывать ее онтологическое

за последние 150-200 лет семантика правды и истины и сегодня еще сохраняет всю сложность и многомерность своих сходящихся и расходящихся смысловых полей, вдоль и поперек исчерченных множеством причудливых семантических тропок. Смысловые возможности правды и истины, их семантическая многомерность и красота — залог их жизненности и языковой востребованности как в обыденной речи, так и в литературно-художественном и философском творчестве. Кажется очевидным, что понимание противоречий и нюансов семантического взаимодействия правды и истины в аспекте его исторически обусловленной трансформации *может оказаться весьма существенным подспорьем в анализе истории русской культуры* и, в частности, в изучении истории русской философии.

2.2. Русская философия: познание истины или поиски правды?

Таитесь вы под сению закона,
Пред вами суд и правда — всё молчи!..
Но есть и Божий Суд, наперстники разврата!
Есть грозный Суд: он ждет...

М. Ю. Лермонтов. «Смерть поэта»

Одна из особенностей русской философской мысли XIX—XX веков — ее *антропологическая* и *этическая* направленность, ее пристальный интерес к *социальным* и *историософским* проблемам. Заинтересованность русских мыслителей социально-исторической и этической проблематикой связана с их стремлением к познанию *не столько теоретической истины* как

значение, а связь *истины* с термином «*истец*» — ее вхожесть в юридическую область; в свою очередь, однокоренные слова, связывающие *правду* с судом, правом, правосознанием, правосудием (широко известны исторические памятники: «*Правда Ярослава*», «*Русская Правда*»), позволяют удерживать (при минимальном усилии) утраченное ныне судебно-правовое значение правды и при необходимости актуализировать его в современном гуманитарном дискурсе.

таковой, *сколько истины, переведенной в плоскость представлений о должном*, то есть со стремлением к правде. В центре внимания находилась не *теория, а практика, не истина, а правда*. К познанию истины самой по себе стремились постольку, поскольку «практическая истина» (правда) должна была получить теоретическое обоснование, должна была стать *правдой-истиной* (настоящей правдой). Истина, постигаемая в перспективе правды (*«истина-правда»*), предполагает ее утверждение на практике, в ответственном поведении, и осмысливается в горизонте, задаваемом понятием *жизненной цели,* в перспективе вопроса *о смысле жизни. Жизненная истина*, истина, предполагающая следование ей «на деле», отлична *от истины теоретической*, созерцательной. Такая истина есть уже не абстрактная истина науки или отвлеченной философии, но *живая, требующая послушания правда*.

Русские мыслители, начиная с западников и славянофилов, были по своей жизненной установке *искателями правды*. Так как речь идет об устремлениях не отдельных личностей, но о направленности внимания, характерной для многих людей с разными ценностными приоритетами, политическими убеждениями, философскими пристрастиями и т. д., общая направленность воли многих людей не может быть отнесена на счет «случайности» и должна получить какое-то объяснение. Причин формирования такого умонастроения может быть несколько. Одна из них – языковые предрассудки мышления. По нашему убеждению, тематическое своеобразие русской мысли, ее антропо- и этико-центризм одним из своих оснований имеют соприсутствие в народном сознании понятий «истина» и «правда». Полагаем, что это соседство не могло не оказать влияния на формирование тематических приоритетов отечественных мыслителей[42].

[42] Во второй части работы мы сосредоточим внимание на том влиянии, которое оказало на тематическую определенность русской философии взаимодействие семантических полей правды и истины в эпистемологической и этической областях. Однако здесь мы оставляем без подробного прояснения вопрос о том, какое влияние на тематическое поле русской мысли оказал онтологический смысл истины, а также онтологические коннотации правды. Не затрагивается

Правда обращена к человеку, она его оправдывает и осуждает, зовет к действию и требует от него жертвы личным интересом во имя идеала безусловной справедливости (соответствия желаний, отношений, поступков — «настоящей правде»). Поскольку правда — это открытая людям истина, истина как «руководство к действию», она нацеливает человека на поиск путей ее реализации «на деле», а вовсе не на критическую проверку ее основательности, достоверности, оправданности с точки зрения разума. Очевидно, что развивающаяся в такой концептуально-языковой среде философия будет ориентирована этически, эстетически[43], социально и антропологически, а гносеологическое начало в ней будет ослаблено. Более того, теоретические проблемы в таком концептуально-языковом пространстве рассматриваюся в ориентации на правду, определяются стремлением к правде. В рамках правдоцентричного языкового сознания теоретическое мышление

в данном исследовании и вопрос о воздействии моральных аспектов семантического поля правды на постановку и решение этических и правовых проблем, на соотношение этики и философии права, этики и эстетики.

[43] Ориентация древнерусской культуры на идеал «благообразия» как на эстетический идеал красоты была в то же время и моральнопрактической ориентацией. Ведь понятие благообразия наследовало древнегреческой *«калокагатии» как соединению красоты и добра*. В контексте древнерусской культуры, где и красота и добро (благо) приобрели новый, религиозный смысл, идеал благообразия выражал волю к воплощению правды Христовой «во образе», «на деле», так что красота оказывалась внешним, чувственно воспринимаемым выражением Божьей Правды. Как практический идеал и поведенческий императив *благообразие ориентировало верующего на постижение Бога (мистической Истины) через следование Правде и придание таким путем благообразия собственной жизни*. Соединение Истины, Правды (Блага) и Красоты в идеале благообразия оказало существенное влияние на пути развития светской русской культуры XVIII—XX веков, определив собой, в частности, переплетение этического и эстетического принципов в русском искусстве и философии. Творцы отечественной культуры склонны были искать ответа на вопрос об истине не напрямую (теоретически), а отправляясь от образов и положений, воплощавших в себе (или, напротив, отрицавших собой) их представление о правде как «истине во образе».

выступает роли рационального обоснования уже имеющегося у теоретика этического (религиозно-этического, социального, политического...) идеала. Не удивительно, что именно интерес к правде определял собой вектор идейных «исканий» представителей самых разных направлений русской общественной и философской мысли.

Славянофилы и западники. Тематический горизонт мышления первых русских философов (то есть западников и славянофилов) был задан практическими, а не теоретическими проблемами, их духовные искания определялись не столько теоретико-познавательными вопросами (познанием истины как «того, что есть в действительности»), сколько болезненным чувством «неправды» русской жизни и стремлением исправить неправедную жизнь. Они отправлялись от переживания беспорядка и «кривизны» окружавшей их действительности (прежде всего — действительности социальной и культурной) и *искали правды*, следуя которой можно было бы исцелить Россию, привести ее к тому, что должно. Искомый (должный) порядок они видели по-разному, *по-разному представляли себе правду и соответствующую ей истину*. Для одних истиной был Христос, для других идеалом была свободная личность и обеспечивающее эту свободу устройство общества. Понятно, что правда славянофилов (как религиозных мыслителей) не могла быть обоснована на том пути, которым следовала европейская мысль (от идеализма к позитивизму, марксизму, фрейдизму...), зато западники, чья правда была не тождественна религиозной правде славянофилов, с готовностью принимали то философское «исповедание», которое оказывалось на текущий момент наиболее влиятельным и «передовым» в Европе. Ведь там, в Европе, свободы куда больше, чем в России, а «лучшие европейские умы» уже обозначили тот путь, следуя которому человечество придет к полному торжеству гуманистического идеала, к торжеству правды.

Итак, глубинные корни расхождения между славянофилами и западниками – *в разном понимании правды*. Некоторые из славянофилов облачались в одежду времен Алексея Михайловича, с тем, чтобы следовать бытовой правде православной

жизни, «вернуться к истокам». Славянофилы готовы были выставить себя на посмешище, но не могли и не хотели отступить от правды, которую усматривали в забытых дворянством формах древнерусского быта[44]. Эти приверженцы московской старины *искали не истины «отвлеченного разума», но правды;* они верили, что истину человек может познать в меру его вхождения в соборное единство Церкви и в меру исполнения им Правды Христовой.

Такую же страстную приверженность правде обнаруживали и западники, в особенности их радикально настроенное, социалистическое крыло. Если в фокусе интересов западников чем дальше, тем больше оказывались человек, история и общество, а не метафизика и тем более – не критика познающего разума, то это потому, что они воодушевлялись не столько познанием истины, сколько поиском социальной справедливости и обличением неправды в социальном и политическом устроении русской жизни. Исходя из убеждения, что они *знают, в чем правда*, и западники, и славянофилы прикладывали усилия к тому, чтобы *реализовать правду на практике*, в общественной и личной жизни.

Поскольку в соответствии с древнерусским представлением о соотношении правды и истины (а именно оно в значительной степени оставалось концептуально-языковой почвой, определявшей философские искания людей 40-х годов) правда не может противоречить высшей истине (хотя и может противоречить «эмпирической данности»), то и западники, и славянофилы не столько проверяли правду на ее соответствие истине, сколько испытывали истину на предмет ее соответствия «настоящей правде». Так немецкая классическая философия, из которой первоначально исходили и западники, и славянофилы (Шеллинг, Гегель), была, по сути, отвергнута ими как не соответствующая правде. Восстание Белинского и Герцена

[44] Когда *честные* русские люди XIX столетия были убеждены, что служат правде, они готовы были на многое. Вспомним поведение Л. Н. Толстого в эпоху после «Исповеди»... Ведь он, казалось многим, делал все для того, чтобы выставить себя в смешном свете. В результате... «юродство» Толстого сделало Льва Николаевича еще более привлекательной личностью для очень многих современников и потомков.

против гегелевского панлогизма и телеологизма носило этический характер, они отвергали практические выводы, следовавшие из метафизической системы Гегеля. Философии Гегеля было отказано в истинности, поскольку она не позволяла утвердить безусловное достоинство человека как свободного и творческого существа. Правда гуманизма представлялась им не совместимой с гегелевским безличным абсолютом, с логицизмом в понимании истории, исключавшим самоценность отдельного человека, отдельной личности, незаместимость ее уникального места в бытии. Учение об истине, предполагавшее *принятие существующей действительности как завершенной и разумной,* воспринималось ими как вопиющая «неправда». Прусскую монархию, полагали радикальные западники конца 40-х годов, нельзя признать окончательной и идеальной формой государства, поскольку жизнь в Пруссии, как и европейская жизнь в целом – весьма далеки от идеала разумности. Следовательно, делали вывод западники, гегелевская философия, которая утверждает, что торжество правды (должного порядка вещей) не императив, а действительность, — ложна и должна быть отвергнута в своих выводах и, *следовательно*[45], в своих основаниях. Но если Киреевский и Хомяков отстаивали Правду-Истину христианской веры, то западники приняли сторону действительности в ее позитивно-научном освещении. Эта действительность, как полагал Герцен, не требует поклонения, она лишь заставляет считаться с собой, оставляя простор для исторической импровизации, *для свободного поиска и воплощения идеала (правды).* Правда осмысливалась Герценом в «посюсторонней» («земной», «антропологической») перспективе реализации на практике (в общественной жизни) гуманистического идеала, что мыслимо, полагал Александр Иванович, лишь при утверждении в реальности социалистических форм устройства общества.

Западники, а вслед за ними реалисты и народники, приняв в качестве действительного (истинного) эмпирический мир с его

[45] Все дело именно в этом «следовательно», в связи между ценностной установкой (правда) и отношением к теоретической конструкции.

позитивными (научными) истинами[46], пытались спасти правду от поглощения позитивистской «действительностью», пожертвовав ради ее спасения цельностью своих теоретических убеждений. Ведь позитивизм не оставлял возможности для утверждения человеческой свободы и не мог служить обоснованием необходимости жертвовать личным интересом во имя высокой цели — утверждения на земле «царства правды». Природный мир и научное познание, — утверждал А. И. Герцен, — это одно, а человеческий мир — совсем другое. Так *правда* была *отделена от истины*, от действительности и приобрела, по необходимости, субъективный характер. Она стала восприниматься *как сформулированный человеком «идеал», как индивидуальный и общественный «проект» «критически мыслящих личностей»*, который следует осуществить, сообразуясь с наличными условиями (с эмпирической действительностью и ее законами). Именно сочетание философского материализма или позитивизма с разными версиями социализма (реже — либерализма) и этического идеализма надолго определило умственный и нравственный горизонт русской интеллигенции. Понимание правды и путей, которые ведут к ее торжеству «на практике», «во образе», у разных теоретиков было разным, вызывая острую полемику между идеологами многочисленных интеллигентских групп и кружков.

Случай Киреевского. Завершая разговор о воздействии концептов «правда» и «истина» на генерацию мыслителей, чьи идеи определяли собой философскую жизнь России второй четверти XIX столетия, мне хотелось бы остановиться на весьма характерном «для людей 40-х годов» (причем не только для славянофилов, но также и для западников) методе критического рассмотрения

[46] Материализм и позитивизм были приняты на вооружение русскими левыми радикалами прежде всего потому, что для них была самоочевидной связь между такими понятиями, как «гуманизм», «атеизм», «прогресс» и «наука». Философия, которая предлагала себя в качестве «передовой», «научной» и «атеистической», была обречена на то, чтобы в ней увидели теоретическое обоснование борьбы за «социальную справедливость», за правду. Так материализм и позитивизм были восприняты как теоретическая основа гуманистических социальных проектов, которыми жила, «дышала» левая русская интеллигенция.

и оценки философско-теоретических конструкций прошлого и настоящего. В наиболее отчетливой форме этот метод был продуман И. В. Киреевским. По Киреевскому, главное в философии — *ее «последняя истина», которая представляет собой крайний логический вывод*, последний результат мысли, занятой осмыслением истины как интуитивно данного, исходного опыта действительности (первоопыта бытия, истины в ее онтологическом значении). Эта *последняя, крайняя истина* философии *определяет собой практические «выводы» из нее*, ***предопределяет жизненные цели-ценности*** проникшегося ей человека. Именно она («последняя истина») задает те требования, следовать которым он почтет необходимым для себя. Одним словом, последняя истина определяет «дух» той или иной философии, ее нравственное значение для общества и ее внутреннюю силу. Понятно, что обращенная к человеку теоретическая истина (понятийно выражающая результат рационального познания интуитивно пред-данной ему онтологической истины) предполагает вполне определенную оценку окружающей его действительности в ее целом и в отдельных ее «сферах», определенный «образ жизни» и определенные действия. В этом своем качестве она выступает уже не как умозрительная истина, а как правда, понуждающая человека к исполнению «на деле» того, что следует из принятого им представления о последней истине. Истина в крайнем выражении не может быть не чем иным, как высшей ценностью, святыней воспринявшего ее (проникшегося ей) человека. Можно сказать, что Киреевский стремился *не к отделению теоретической истины от сферы морали* (задача, классическое решение которой дал И. Кант), но, напротив, хотел *сблизить их*, обращая истину «лицом» к человеку и его судьбе и *придавая ей значение высшей правды* как этической нормы поведения[47]. В этом, как

[47] «...Не отдельные истины, логические или метафизические, составляют конечный смысл всякой философии, но то отношение, в которое она поставляет человека к последней искомой истине, то внутреннее требование, в которое обращается ум, ею проникнутый. Ибо всякая философия в полноте своего развития имеет двойной результат или, правильнее, две стороны последнего результата: одна — общий итог сознания, другая — господствующее требование, из этого итога возникающее. Последняя истина, на которую опирается ум, указывает и на то сокровище, которого человек пойдет искать в науке и в жизни.

нам кажется, сказалось традиционное для древнерусской православной культуры сближение Истины с Правдой как вечным источником человеческих норм, ценностей и целей.

Этот этический (ориентированный на *правду*) подход к оценке философских учений широко практиковался Киреевским в исторических обзорах европейской метафизики от Платона до Гегеля и Шеллинга. Остановимся, для примера, на том, как работает этот метод применительно к ключевой, как полагал Иван Васильевич, фигуре античной философии — к Аристотелю. «Дух» философии Аристотеля, ее «сокровенная музыка» определяется, по Киреевскому, отношением греческого мыслителя к действительности, к бытию (то есть к истине в онтологическом значении). Каким же было это отношение в философии Аристотеля? «Мир, по его мнению, никогда не был лучше и не будет; он всегда достаточно прекрасен, ибо никогда не начинался, как никогда не кончится и вечно останется цел и неизменен в общем объёме, беспрестанно изменяясь и уничтожаясь в частях своих»[48]. Иначе говоря, Киреевский усматривает предельный горизонт аристотелевской мысли (как, впрочем, и всей античной философии, ярким выразителем которой был для него Аристотель) в принятии действительности, которая открыта его чувствам и его разуму как последней (вечной и неизменной в своих началах) данности. «Действительность в глазах Аристотеля была полным воплощением высшей разумности. Все разногласия мира физического и нравственного были только мнимые и не только терялись в общей гармонии, но были необходимыми звуками для ее вечно неизменяемой полноты»[49]. Все дальнейшие

В конце философской системы, между ее исконной истиной и ее искомой целью, лежит уже не мысль, имеющая определенную формулу, но один, так сказать, дух мысли, ее внутренняя сила, ее сокровенная музыка, которая сопровождает все движения души убежденного ею человека. <...> Система принадлежит школе; ее сила, ее конечное требование принадлежат жизни и просвещению всего человечества» (*Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Критика и эстетика / И. В. Киреевский. М. : Искусство, 1979. С. 306).

[48] Там же. С. 307.

[49] Там же. С. 307.

(выдающиеся по своей глубине, систематичности и тонкости исполнения) философские анализы Аристотеля были предопределены исходной интуицией истины как полноты и самодостаточности бытия. «...Полнота и удовлетворительность мира представлялась ему [Аристотелю] в холодном порядке отвлеченного единства»[50].

Какой же практический вывод следует за принятием наличного мира как полного, совершенного и вечного в своей цельности мироздания? Что делать, если мир полон, совершенен и иным быть не может? Какая правда следует из признания человеком истинности той действительности, которая дана его «внешним чувствам» и его разуму? Эта правда — правда Аристотеля и всей греческой философии в целом — такова: *принять мир таким, какой он есть, и разумно в нем расположиться,* заняв то место, которое отведено человеку в «круглом», иерархически выстроенном космосе. Необходимо найти и занять свое место, чтобы не пасть ниже того способа существования, к которому человек «назначен» умным космосом. «Правде Аристотеля» Киреевский дал такую характеристику: «Стремления к лучшему в кругу обыкновенного, к благоразумному в ежедневном смысле этого слова, к возможному, как оно определяется внешнею действительностию, были крайними выводами той разумности, которая внушалась системою Аристотеля»[51]. Как же должен жить человек, чтобы жизнь его была разумной и, следовательно, счастливой? «Добродетель, по мнению Аристотеля, не требовала высшей сферы бытия, но состояла в отыскании золотой середины между порочными крайностями»[52]. «Высшее благо он видел в мышлении, разумеющем это единство сквозь разнообразие частных явлений при внешнем довольстве и спокойствии; физический и умственный комфорт»[53].

Вердикт, который выносит Киреевский (как мыслитель, ориентированный христианской правдой) моральной доброкачественности аристотелизма (и — за немногими исключениями — мудрости античного мира в целом), достаточно радика-

---

[50] Там же. С. 307.
[51] *Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 306.
[52] Там же. С. 307.
[53] Там же. С. 307.

лен: ***правда, определяемая «последней искомой истиной», — это правда мещанская, ограниченная и заслуживающая отрицания...***[54]

---

[54] Слово «мещанство» Киреевский *не употребляет*, но его критика аристотелевской этики, ее правды, вытекающей из философии Аристотеля как таковой (которой, по Киреевскому, и поверяется мера истинности ее последней истины), ***сводится именно к моральному упреку***. Однако термин «мещанство» тем более здесь уместен, что Киреевский в той же работе утверждал, что Гегель (и новоевропейская классическая философия в целом, последним звеном которой он считал немецкого мыслителя) не пошел дальше Аристотеля (там же, с. 303—304). Гегель по-буржуазному, по-бюргерски, по-мещански остановился на мире, как он есть, и признал его нынешнее состояние как реализованную полноту и совершенство познавшего себя и успокоившегося в себе духа. ***В этом философском самодовольстве (покое) Киреевский усматривал неправду и Аристотеля, и Гегеля***. Аристотель не знал еще Христа, Гегель же и современная ему Европа утратили веру в Него, а вместе с тем и Правду Христову, которая «не от мира сего». Мещанскую правду Киреевский отвергает столь же категорически, как и его идейный противник Герцен! Герцен, подобно Ивану Васильевичу, не соглашался принять наличный мир за разумную данность, а историю признать завершенной, он обличал неправду этого мира и считал необходимым его ***выправить*** (впрочем, выправлять его он хотел не в соответствии с христианской правдой, а в соответствии с отвергнутой славянофилами правдой гуманизма, совершенное выражение которого он усматривал в социалистическом общественном идеале).

Весьма примечательно, что более чем через сотню лет после Киреевского и Герцена другой религиозный мыслитель, сознававший свою принадлежность к русской религиозно-философской традиции, — А. Ф. Лосев, описывая античный этический и эстетический идеал калокагатии, использовал для этого термин «мещанство» вполне в духе оценок античной философии, данных ей И. В. Киреевским (о мещанском типе калокагатии см.: *Лосев А. Ф.* ИАЭ. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 1994. С. 395—411). В своем пространном и скрупулезном исследовании калокагатии Лосев определяет ее как классическое выражение античного «духовно-нравственного идеала». Определение это близко по духу к выводам о «правде Аристотеля», которые сделал в свое время И. Киреевский: «Самообоснование живой телесной стихии, живое тело как самоцель — вот что является самым существенным, исходным пунктом для понимания античной калокагатии. <...> Калокагатия есть общее идеально-нормальное состояние тела, в котором личность человека только и проявлена в меру соответствия этому

Ложность аристотелевской философии, ее неистинность Киреевский обличает *не посредством логического анализа и критики* ее теоретических оснований, а посредством *указания на те «ложные» духовно-практические результаты,* которые, как полагал Иван Васильевич, закономерно порождались ее «духом»: «...Такой образ мыслей мог произвести очень умных зрителей среди разнообразных явлений человечества, но совершенно ничтожных деятелей. И действительно, философия Аристотеля действовала разрушительно на нравственное достоинство человека. Подкопав все убеждения, лежащие выше рассудочной логики, она уничтожила и все побуждения, могущие поднять человека выше его личных интересов. Нравственный дух упал; все пружины внутренней самобытности ослабели...»[55] ***Разрушительность для человеческой души и человеческого общежития практических выводов, следующих из той или иной философии, может рассматриваться как ее практическая самокритика.***

Киреевский потому и считал необходимым искать новые начала для русской философии, что и классическая философия древности, и ее модернизированная новоевропейская версия, завершившаяся возведением «Энциклопедии философских наук» (Гегель рассматривается Киреевским как «Аристотель» новоевропейской метафизики), разоблачили свою неистинность практически, жизненно. Христианская правда Киреевского не давала ему принимать выводы гегелевской метафизики. Для него мир лежит во зле, но Правда — пусть и в конце времен — Правда обязательно восторжествует (Новая Земля и Новое Небо). Вспомним (подробнее об этом см. выше), что антагонисты Киреевского — Белинский и Герцен — также отвернулись от Гегеля не потому, что они нашли логические изъяны в системе гегелевских категорий, а потому, что дух этой системы, моральные выводы, следовавшие из нее, не соответствовали их представлению о правде[56].

идеально-нормальному физически-жизненному состоянию тела» (там же, с. 437, 439).

[55] Там же. С. 307—308.

[56] Столь разнящиеся друг от друга «правды» радикальных западников и славянофилов полностью совпадали там, где речь заходила о неприятии буржуазной правды, буржуазного «духа».

Мы так подробно рассмотрели практиковавшийся Киреевским этический подход к оценке философских концепций древности и современности потому, что он был характерен не только для него и не только для «людей 40-х годов», но для очень многих русских мыслителей XIX—XX веков, которые с разной мерой осознанности судили об истинности тех или иных философских и общественных учений на основе практических следствий из «последней истины» учения, бессознательно следуя известному библейскому поучению: «*По плодам их узнаете их*». «Плоды» — то, что изобличает доброкачественность или недоброкачественность взрастившего их древа.

Правда Достоевского. Практиковавшийся Киреевским подход к оценке «доброкачественности» той или иной философской (идеологической) истины был характерен не только для многих русских мыслителей, но и для писателей. Так, Ф. М. Достоевский в романе «Братья Карамазовы» исследовал антиномии чистого разума Канта, превращая кантовские идеи в жизненные принципы, подвергаемые проверке *на практике* (см. посвященную этой теме прекрасную работу Я. Э. Голосовкера «Засекреченный секрет автора (Достоевский и Кант»)[57]. Достоевский исследует в своем романе антиномии чистого разума Канта, *желая установить истину не теоретическим путем* (сделать это по отношению к идеям разума теоретически, по Канту, невозможно), *а практически*, проверив их доброкачественность «на деле». Воплотить идеи в «жизнь» Достоевский поручил своим героям-идеологам, доверив одним действовать в соответствии с тезисом, другим — в соответствии с антитезисом, а третьих заставив переходить от тезиса к антитезису и обратно.

Приняв выводы, которые следуют из определенного утверждения как истинного (к примеру, взяв за истину суждение: «Бога нет»), Достоевский доводит следующие из этого тезиса моральные установления и практические из них выводы (поступки, следующие из той или иной истины) до конкретных мыслей и деяний своих героев-идеологов с тем, чтобы показать ложность или истинность разных вариантов теоретического решения «проклятых» («вечных») вопросов.

---

[57] *Голосовкер Я. Э.* Засекреченный секрет. Томск : Водолей, 1998.

То, что не может быть доказано теоретически, принимается или отвергается в качестве истинного способа доведения выводов, следующих из отвлеченного положения, до опытного испытания такого рода «правды идеи» «на деле». Для этого идее придается конкретный, зримый «образ» героя-идеолога. Так Достоевский обращается с «идеями» (с «истинами») в «Братьях Карамазовых», но то же он делает и в других знаменитых романах (и в «Преступлении и наказании», и в «Бесах», и в «Идиоте», и в «Подростке»). Пожалуй, из всех русских мыслителей и — шире — писателей (а Достоевского мы, конечно, по установившейся традиции должны считать не только художником слова, но и мыслителем) никто не довел до такой глубины и силы сформулированный Киреевским (однако выношенный всей русской историей) «метод» практической (этической) критики философских и общественных учений и их истин.

Нельзя отнести на счет случайности также и тот факт, что наибольшее влияние на европейскую мысль оказали именно русские писатели-мыслители[58], а также философы, близкие им по духу (Бердяев, Шестов, деятели религиозно-философского ренессанса). Думаю, что *«метод Киреевского» представляет собой характерную особенность «русского способа мыслить и понимать»,* что он придает русской философской традиции те ее особенности, которые выгодно (с одной точки зрения) или невыгодно (с другой точки зрения) *отличают* эту философию от европейской философской мысли и — вместе с тем — *включают ее в «бесконечный философский симпозион»*. Здесь нам важно было подчеркнуть органичность для русских мыслителей того способа критического отношения к философским концепциям, который мы условно назвали «методом Киреевского», обратив внимание читателя на языковые предпосылки формирования метода «этической проверки» теоретических истин. Эти предпосылки обнаруживают себя, в частности, в сложной и богатой

[58] Прежде всего, конечно, мы имеем в виду Достоевского, но также и Тютчева, Толстого, Гончарова, Тургенева, Чехова и др., которые были озабочены «проклятыми вопросами» и пытались решать их художественно-экспериментально.

семантике столь значимых для русского сознания концептов правды и истины[59].

Народнический идеал и русская «правда». К середине XIX-го века термин «правда» оказался своеобразным «кредо»[60] демократически и социалистически настроенной интеллигенции. Герцен, Лавров, Михайловский и другие теоретики народничества *готовы были примириться с теоретической несогласованностью гуманистического идеала* (личность, свобода, творчество) *с принципами позитивизма, но не соглашались пожертвовать своим представлением о правде в пользу отвлеченно-теоретически взятого единства миросозерцания.* Н. К. Михайловский, этот «властитель дум» народнической интеллигенции, связывал общий смысл своей литературной и общественной деятельности с борьбой за правду, видя в слове «правда» счастливое соединение правды-истины и правды-справедливости.

Правда Михайловского. В свое время Н. К. Михайловский обратил внимание читающей публики на значимость концепта «правда» для русского миросозерцания вообще и для своего собственного в частности: «Всякий раз, как приходит мне

---

[59] Важность, значительность правды и истины удостоверяются не только важностью и высокой жизненной ценностью этих слов и понятий, но и высокой частотностью их употребления в разговорной речи по сравнению, к примеру, с английской языковой практикой, на что обращает внимание А. Вежбицкая, ссылаясь на данные английских и русских частотных словарей. Если английское слово *truth* используется, по данным одного частотного словаря, 132, а по данным другого — только 37 раз (на 1 миллион слов), что сопоставимо с частотностью *истины* (79), то цифра для другого аналога *truth,* для слова *правда,* — 579! (*Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 33). По словам А. Вежбицкой, «если характерный русский концепт ‘истина’ играет значительную роль в русской культуре, то концепт ‘правда’ занимает в ней еще более центральное место, как показывают многочисленные... пословицы и поговорки» (там же, с. 33).

[60] Примечательно, что газета русских социал-демократов, находившихся одновременно и в оппозиции к «субъективизму» народнического мировоззрения, и в положении наследников его идеалов, получила название «Правда».

в голову слово „правда", я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое... Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению в правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную, — такова задача всей моей жизни...»[61]. Восхищение Михайловского смысловой глубиной слова «правда» вполне объяснимо: в нем нашла языковое выражение характерная для народников тяга к соединению независимой от человеческого бытия истины с истиной как жизненной целью, как с духовным основанием и смыслом жизни. Де-факто, в своей литературной деятельности Николай Константинович (как и русская интеллигенция в целом) явно отдавал приоритет правде-справедливости (именно ее «права» защищали в то время и Лавров, и Михайловский, развивая идею «субъективного метода» в общественных науках).

Михайловскому не удалось органически соединить нравственную и социальную интуицию «целостного человека», находящегося в гармоническом общении с другими личностями, с критическим анализом общественного развития. Вместо синтеза мы обнаруживаем у него *разрыв* между персонализмом, этическим идеализмом, защитой свободы и позитивизмом как «научной философией», «научным миросозерцанием»

[61] *Михайловский Н. К.* Сочинения. М. 1906. Т. 4. С. 451. Цит. по: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1. ч. 2. Л., 1991. С. 172. Заметим, что правду, как свято верили русские «революционные демократы» (и не только они), следует высказать, «не взирая на лица» и на возможные последствия. Уже цитировавшаяся нами выше А. Вежбицкая обращает внимание на характерное для русской речи словосочетание «резать (говорить) правду-матку в глаза», и замечает, что «идея швыряния всей „режущей" правды в лицо другому человеку („ему в глаза") в сочетании с представлением, что „полную правду" следует любить, лелеять и почитать, как мать, противоречит нормам англосаксонской культуры, в которой ценится „такт", „ложь во спасение" („white lies"), „невмешательство в чужие дела" и т. д.» (*Вежбицкая А.* Указ. соч. С. 34—35).

«передовых людей» Европы и России[62]. Но для нас сейчас важно отметить, что слова Михайловского о правде как «путеводной звезде» его собственной мысли и — больше — жизни *могут служить ключом к пониманию мировоззрения и народничества, и других* направлений русской общественно-политической и философской мысли XIX—XX веков.

Ценностно-эмоциональное превосходство правды-справедливости над правдой-истиной, столь явно обнаруживающее себя в жизни и литературном творчестве русских народников, не имело под собой логического основания, оно как бы парило «в воздухе»: этический идеализм, пафос жертвенного служения правде (народу), аскетизм и чувствительность к «неправде» не вписывались в теоретические рамки позитивизма (и «научного материализма»). Попытка влить новое вино в старые мехи оказалась *практически действенной*, но *с логической точки зрения безнадежной*.

Соединение этического идеализма и связанного с ним пафоса жертвенного служения и подвижничества с «передовым», «научным», «прогрессивным» мировоззрением отвечало глубинным (собранным языковой линзой «правды») ожиданиям разночинной интеллигенции и было воспринято ей с воодушевлением. Рассматривать взгляды русских народников — в большинстве своем разночинцев, выходцев «из народа», приобщившихся к новоевропейской культуре в «эпоху кризиса метафизики» и доминирования положительного, научного представления об истине, — значит иметь дело *с ментальным кентавром*: в сознании народников религиозная по ее «пред-рассудительным» устремлениям душа соединяется с мировоззренческими стереотипами «века науки и прогресса», то есть с популярным комплексом воззрений, сложившихся под влиянием Конта, Спенсера,

---

[62] «То, что „рядом с потребностью познания становится потребность нравственного суда“, не может быть, по мысли Михайловского, до конца осмыслено в философии, — поэтому „двуединство“ правды ведет, очевидно, к религиозному пониманию самой правды. Михайловский отчетливо сознавал истинный (религиозный) смысл своих исканий, но он был слишком скован началами секуляризма, чтобы безбоязненно принять церковное христианство» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 173—174).

Милля, Бокля и др., с одной стороны, и идеологов социализма (Сен-Симона, Фурье, Оуэна, Прудона, Кабе...) — с другой. Противоречивость, расколотость народнического сознания можно, таким образом, понять как следствие метаморфозы религиозного сознания (в фундаменте которого лежала вера в Бога-Истину и его Правду) в обстановке доминирования антагонистического ему по своим базовым установкам позитивизма и естественнонаучного материализма. Раскол в народническом сознании как раз и получил свое выражение в стремлении народников удержать и «сублимирующую силу» (как сказал бы Б. Вышеславцев) правды-справедливости, и беспристрастность, и универсальность научной истины.

Ап. Григорьев о правде и почве. Интересно, что убежденный противник левой интеллигенции Ап. Григорьев также не раз заявлял о своей приверженности идеалу правды. Для создателя концепции *«органической критики»* понятие «правда» теснейшим образом было связано с понятиями «жизнь», «почва», «народ», «дух», «вечность», «нравственность», «истина». Обращает на себя внимание название одной из теоретических статей Аполлона Александровича: «О правде и искренности в искусстве». В этой статье критик стремился осмыслить правду в качестве важнейшего регулятивного принципа искусства наряду с художественно-эстетическим началом творчества. «Художник, — писал Ап. Григорьев, — увековечивает только жизненно законные типы, ибо на нем лежит обязанность правды и правдивого отношения к явлениям, правдивого положительного или правдивого отрицательного. Правда есть свет, озаряющий жизнь, отделяющий в ней случайное от существенного, преходящее и временное от непреходящего и вечного. Художник как вноситель света и правды является, таким образом, высшим представителем нравственных понятий окружающей его жизни, то есть своего народа и своего века, и иным даже быть не может истинный художник»[63].

В ожидании от художника «правды» почвенник Григорьев сближается с радикально настроенными критиками реалистического и народнического направления, которые

[63] *Григорьев Ап. А.* О правде и искренности в искусстве // Эстетика и критика / Ап. А. Григорьев. М. : Искусство. С. 65.

также требовали от литератора «правды и только правды». Однако, в отличие от Ап Григорьева, левые (демократические и социалистические) критики делали акцент не столько на правдивости художника и верности своему личному опыту и «живой жизни» в ее национально-народном (почвенном) проявлении[64], сколько акцентировали внимание на дидактической функции произведения искусства, призванного, по их убеждению, не только «без прикрас» изобразить горькую правду жизни, но и произвести над ней суровый суд с позиций высшей правды, понятой как идеальное жизнеустройство, и суметь донести эту правду до сознания читателя. Для идеологов левой интеллигенции правда была рационально продуманным и ясно сформулированным социалистическим идеалом; для Григорьева же она была той данностью, к которой следует внимательно прислушиваться, художественно выражать ее, следовать ей, но при этом правда не мыслилась им как рационально сформулированная догма, навязываемая народу кучкой героев-идеологов. Художник не конструирует «правду жизни» (это не его призвание), а «выражает» ее; «художество как выражение правды жизни не имеет права ни на минуту быть неправдою: в правде — его искренность, в правде — его нравственность, в правде — его объективность»[65].

Следует обратить внимание на то, что призыв следовать правде не был требованием, извне навязанным русским писателям критиками-идеологами. Стремление служить своим творчеством правде *было имманентно их мироощущению,* а не было привнесено извне. Желание русских классиков «нести людям правду» породила та же почва, которая произвела мысли о связи искусства и правды в работах литературных критиков и философствующих публицистов. Наши «неформальные мыс-

---

[64] «...Художество есть выражение жизни народа, и коренные нравственные начала жизни народа суть неминуемо и коренные нравственные начала художества; без нарушения правды народной и правды личной, поколику личная правда имеет глубочайшие корни свои в правде общей, художник не может принять мерилом иных нравственных начал и иных созерцаний, кроме тех, которые даются ему народной жизнию» (там же, с. 68).

[65] Там же. С. 115—116.

лители» (Гоголь и Тютчев, Толстой и Достоевский...) *осознавали свое творчество не только в эстетических, но и в религиозно-этических терминах* и стремились к правде едва ли не больше, чем к красоте: они стремились и к правде в значении «правдивого» изображения жизни, и к правде в значении жизненного идеала, который мог бы дать ясный ответ на любимый русский вопрос «что делать?»[66].

«Вехи» о тирании правды. Еще больше различий в понимании правды обнаруживается между воззрениями радикальной интеллигенции и идеалами религиозно ориентированных мыслителей XIX—XX веков. В результате «борьбы за правду» *истина* (в глазах образованного общества) стала восприниматься как термин, указывающий на знание, имеющее объективный, универсальный характер, в то время как «правда» постепенно теряла в универсальности и онтологической весомости: утратив связь с Богом, она стала ассоциироваться с общественным идеалом той или иной группы людей, с теоретическими построениями мыслителей, идеологов, общественных деятелей. Если «истины» науки (прежде всего, истины естественных и математических наук) воспринимались как объективно обоснованные, доказанные, следовательно, универсальные, то у правды остались лишь внутренние, не поддающиеся объективации основания: сердечное убеждение, вера, нравственное чувство...

Интеллигентов, посвятивших свою жизнь служению идеалу, не могла не беспокоить субъективность такой правды. Потребность в преодолении субъективизма должна была привести, с одной стороны, к попыткам теоретически продумать

[66] Осознание призвания писателя в терминах «служения правде» дожило до конца двадцатого века. Во всяком случае, творчество Александра Исаевича Солженицына — яркое тому подтверждение. Его призыв «жить не по лжи» (то есть «жить по правде») был услышан многими. Сказать правду в отечественной литературе XX века считали своим долгом лучшие из русских писателей. Это была правда о гражданской войне Шолохова и Булгакова, правда о Великой Отечественной войне Астафьева и Быкова, правда о деревне Абрамова и Распутина, Шукшина и Белова, правда об интеллигенции Трифонова и Битова.

основания независимости правды-справедливости от объективной истины[67] (с середины XIX века принимавшейся как совокупность научных истин о мире и человеке), с другой — согласовать правду с «научной картиной мира»[68], с третьей — вернуться к религиозно-метафизическому обоснованию Правды.

Стремление к утверждению истины «на деле» во многом определяло сознание «передовой части русского общества» XIX–XX веков. Не случайно одним из лейтмотивов покаянной книги нашей интеллигенции (сборник «Вехи», 1909) была *критика одержимости интеллигентов «правдой»,* приобретшей — по условиям времени — оттенок самого крайнего утилитаризма. Бердяев, Франк, другие авторы сборника «Вехи» подвергли резкому осуждению неспособность морализирующего сознания интеллигенции сосредоточить внимание *на познании истины самой по себе*, то есть безотносительно к целям и задачам человеческой жизни. Весьма показательно название открывающей сборник статьи Н. А. Бердяева: «*Философская истина и интеллигентская правда*»[69]. И надо сказать, что заданное Бердяевым направление

[67] Такие попытки, как известно, предпринимали теоретики русского народничества — от Герцена и Лаврова до Михайловского.

[68] Сошлемся на всем хорошо известный опыт реалистического обоснования этики русскими реалистами (Чернышевский и его «этика разумного эгоизма») и на попытку вывести идеальное общество (общество социальной справедливости) из логики естественноисторического развития, реализованной — вслед за Марксом — русскими марксистами.

[69] В подтверждение сказанного сделаем несколько выписок из этой весьма примечательной в контексте проблематики нашего исследования веховской статьи Н. А. Бердяева. «Интерес широких кругов интеллигенции к философии исчерпывается потребностью в философской санкции ее общественных настроений и стремлений, которые от философской работы мысли не колеблются и не переоцениваются, остаются незыблемыми, как догматы. Интеллигенцию не интересует вопрос, истинна или ложна, например, теория знания Маха, ее интересует лишь то, благоприятна или нет эта теория идее социализма, послужит ли она благу и интересам пролетариата; ее интересует не то, возможна ли метафизика и существуют ли метафизические истины, а лишь то, не повредит ли метафизика интересам народа, не отвлечет ли от борьбы с самодержавием и от служения пролетариату. Интеллигенция готова принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санк-

критического пересмотра важнейших установок интеллигентского сознания так или иначе преломляется в большинстве статьей знаменитого сборника.

Интересно здесь еще и то обстоятельство, что Бердяев (как и С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, другие авторы «Вех») не только отвергает характерное для революционно-демократической интеллигенции пренебрежительное отношение к созерцательной, философской, теоретической (научной) истине, но и *обнаруживает сочувствие интеллигентскому «правдосознанию»*. Ведь правдоискательство, «морализм» определяли не только миросозерцание народников и тех, кто продолжил начатое ими дело, но также и воззрения многих выдающихся русских мыслителей религиозно-философского направления, в том числе и веховцев. Отвергая утилитаризм, народопоклонство и слепую веру в «прогресс», они стремились показать ограниченность, условность интеллигентской правды, выявить «неправду» их «правды». В то же время веховцы с сочувствием писали о самом «пафосе правды», о стремлении русской интеллигенции воплотить идеал в жизнь, а не ограничиваться одним лишь его познанием и созерцанием[70]. Для многих из

ционировала ее социальные идеалы, и без критики отвергнет всякую, самую глубокую и истинную философию, если она будет заподозрена в неблагоприятном или просто критическом отношении к этим традиционным настроениям и идеалам» (Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка. М. : Новости (АПН), 1990. С. 10). И еще: «С русской интеллигенцией в силу исторического ее положения случилось вот какого рода несчастье: любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине. А философия есть школа любви к истине, прежде всего к истине. Интеллигенция не могла бескорыстно отнестись к философии, потому что корыстно относилась к самой истине, требовала от истины, чтобы она стала орудием общественного переворота, народного благополучия, людского счастья» (там же. С. 12).

[70] «Все исторические и психологические данные говорят за то, что русская интеллигенция может прийти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры, синтеза, удовлетворяющего положительно ценную потребность интеллигенции в органическом соединении теории

них речь шла о том, чтобы на место «узкой», «утопической» правды-неправды социалистических теорий поставить вечную, глубоко укорененную в истории правду христианства. Одним словом, в правдопоклонстве интеллигенции они видели извращенную, не узнанную ей тягу к Правде, осмысленной религиозно. Здесь сказалась как логика русской речи с равноценными для нее истиной и правдой, так и то влияние, которое оказал на некоторых веховцев Вл. Соловьев.

В. С. Соловьев: истина на деле. Владимир Сергеевич Соловьев, как мы все хорошо помним, подверг западную философию – вслед за европейскими романтиками и русскими славянофилами – резкой критике за ее отвлеченное, чисто теоретическое отношение к действительности[71] и искал путь, на котором можно было бы соединить теоретическую истину с религиозно-нравственной правдой. Обращает на себя внимание уже тот факт, что Вл. Соловьев начал систематическое изложение философии всеединства («Критика отвлеченных начал», 1880) с этической постановки вопроса, а завершил его анализом теории познания, метафизики и эстетики (эстетическая часть была в этой работе только намечена). Характерно и то, что эстетика понималась Соловьевым социально-

---

и практики, «правды-истины» и «правды-справедливости». Но сейчас мы духовно нуждаемся в признании самоценности истины, в смирении перед истиной и готовности на отречение во имя ее*. (*Смирение перед истиной имеет более моральное значение, но не должно вести к культу мертвой, отвлеченной истины)» (*Бердяев Н. А.* Указ. соч. С. 25).

[71] Современник Соловьева — колоритный Николай Федорович Федоров говорил о «нетрудовом» характере новоевропейской философии и в качестве альтернативы предлагал философию проективную, нацеленную на «*общее дело*». Таким общим делом, такой универсальной, общечеловеческой правдой он считал победу над смертью и воскрешение детьми умерших отцов и матерей здесь, на земле, силами верующего и деятельного и действующего в духе пасхальной Правды человечества. Правду воскресения Федоров считал пасхальной правдой. Этот поворот от пассивного ожидания христианами Страшного Суда к практическому движению по воплощению христианской правды очень ценил В. С. Соловьев, называвший Н. Федорова своим «дорогим учителем и утешителем».

практически, как творчество новой жизни в соответствии с познанной и осознанной человеком Истиной, как приведение (в рамках истории как Богочеловеческого процесса) действительности в соответствие с Истиной-Правдой в «свободной теократии». Можно утверждать, что эстетику Владимир Соловьев осмысливал в онтологической (утверждение истинного, свободного от ущербности бытия), этической (утверждаемая в ходе Богочеловеческого процесса Истина есть в то же время моральный идеал, которому человечество — и каждый человек в отдельности — должно подчинить свое длящееся в смене поколений существование) и эстетической (осуществление Правды-Истины «во плоти», «на деле», «во образе», в Красоте) перспективе.

* * *

Подведем итоги. Потребность в моральном и социальном *идеале*, понимавшемся русским «образованным классом» как *синоним правды*, громко заявившая о себе в общественном движении XIX—XX веков и в разных областях культурной жизни, свидетельствовала о сохранении в образованной части русского народа воли к подчинению личной и общественной жизни универсальному, обращенному ко всем людям закону, то есть к сохранению в трансформированном виде установок традиционного, религиозно ориентированного сознания в условиях светской жизни, определяемой гуманистическими ценностями. Поиски общественного идеала и борьба за него в XIX—XX веках новой (послепетровской) элитой станут понятнее, если мы заметим, что в основе этой «жажды совершенства» — трансформация религиозно-эсхатологических упований Московской Руси в интеллигентское искание абсолютной правды, служение которой — по убеждению мыслителей разных направлений — обязанность каждого «честного», «порядочного» человека. Можно утверждать, что внимание к проблемам этики, антропологии и социальной философии в отечественной мысли XIX — нач. XX века в значительной мере было обусловлено религиозным по своим истокам стремлением подчинить жизнь правде и утвердить основанный на ней общественный порядок.

В сознании светского общества XIX-го века *правда*, утратив связь с Богом, стала пониматься как нравственный и социальный порядок, отвечающий «человеческой природе», требованиям его разума и совести. Поскольку «правд» оказалось много, то *правдолюбие* из фактора стабилизации общественного и нравственного порядка стало в новых условиях фактором его дестабилизации. Признание за каким-либо представлением о порядке межчеловеческих отношений статуса правды *не может ограничиваться одним лишь ее осознанием* (что вполне допустимо по отношению к истине), *но с необходимостью влечет за собой обязательство приложить усилия для ее реализации «на деле»*. Если правда — не от Бога, а от человека, если ее утверждение не наталкивается на неустранимую им самим «слабость» (греховность) человека (не предполагает упования на Божью помощь), то ответственность за утверждение правды ложится *целиком и полностью на самих людей*. Утвердить правду могут (и должны) сами люди, объединившиеся в борьбе за нравственный *идеал*. «Борьба за правду» окрашивает собой всю историю русской культуры и общественной жизни XIX—XX веков. Цвет истории XX века — алый[72].

---

[72] Вот что пишет о страстных спорах о правде обитателей ГУЛАГа один из его узников в своих мемуарах:

«Споры о правде и истине в лагерях и тюрьмах шли бесконечно. Так как русский не мой родной язык, я сначала не мог понять разницы. Потом мне ее объяснил один филолог. Истина — это выражение факта объективной реальности, тогда как правда — чисто русское понятие, включающее в себя элемент более высокого, чем объективная истина, порядка. <...> Русский, который стоит за правду, стоит за такую истину, которой следует еще добиться, за правду, включающую в себя жизненный идеал, правду, в которой поступки отдельного человека находятся в соответствии с требованиями этики...

В кабинетах НКВД, на партсобраниях *истина* была ничем, она была относительна, ее можно было менять по усмотрению. И только *правда* была абсолютна. Сначала мне, как и многим другим, не прошедшим такой школы, трудно было уловить, каким образом такая „филологическая тонкость“ могла оказывать влияние на судьбы и жизни тысяч и тысяч людей. На практике же из этого филологического нюанса возникла тирания *правды* над *истиной*. Он-то, этот нюанс, и оказался тем рычагом, с помощью которого белое обраща-

Русская философия первой половины XX века, развивавшая, с одной стороны, славянофильскую идею создания религиозной философии, а с другой стороны, продолжавшая традиции радикального западничества (русский марксизм), была наследницей «правдоцентричной» мысли XIX столетия. Экзистенциальный характер русской философии во многом определялся ее ориентацией не столько на теоретическую истину, сколько на жизненную правду и имел под собой не всегда отчетливо осознаваемую, но очень действенную концептуально-языковую основу, сложившуюся за долгий ряд веков, на протяжении которых правда вступала в сложные смысловые взаимоотношения с истиной, а истина — с правдой.

2006

лось в черное. Такой диалектики не изобретала даже инквизиция» (*Бергер Иосиф*. Крушение поколения: Воспоминания / пер. с англ. Я. Бергер. Edizioni Aurora. Firenze, 1973. С. 66—67. Цит. по: *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 193). Как видим, в XX веке в определенных ситуациях не объективная истина противопоставлялась относительной и субъективной правде, но, наоборот, как раз истина становилась релятивной и условной, а правда — безусловной, абсолютной. Такое оказалось возможно только в ситуации, когда силой беспрецедентной концентрации власти и на волне революционного энтузиазма одна из многих в дореволюционной России «правд» получила *квазирелигиозный статус, изобличая* тем самым утопичность и мифологичность *коммунистического учения* (то, что Достоевский проделал с коммунистическими и атеистическими идеями в своих романах, советская власть реализовала в жизни). Советский режим *на волне квазирелигиозного (идеологического) государства имитировал* (сознательно или бессознательно) *тот тип отношений между эмпирическими истинами и высшей правдой, который был характерен для древнерусской культуры*. С той, однако, принципиальной разницей, что на роль безусловной, абсолютной правды претендовала марксистская идеология, догматизированная «партией и правительством».

3. ДУХ: СЕМАНТИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ И ФИЛОСОФСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

Каждый пишет, как он дышит...

Булат Окуджава

Понятие «дух» принадлежит к тем не столь многочисленным понятиям, которые служат зеркалом базовых мировоззренческих установок разных эпох и культур. Понимая *дух* и *духовность* так, а не иначе, представители разных культур уже на языковом уровне обнаруживают различия в миропонимании.

О кризисе духовности и о поисках выхода из него в ушедшем столетии сказано было немало, и, судя по всему, разговор будет продолжен и в новом веке. Сегодня, как и «вчера», в России о духовном не говорит только ленивый: о ней имеют что сказать и «маленький человек», и депутат Госдумы, и ученый-гуманитарий, и философ... При всей разноголосице мнений противоборствующие стороны сходятся в одном: мы переживаем духовный кризис, с духовностью в России дело обстоит не лучшим образом. Одни находят настоящую духовность в прошлом, в «России, которую мы потеряли», другие уповают на то, что она раскроется в будущей, демократической России, третьи твердо убеждены, что духовность — такое понятие, от которого следует дистанцироваться как от симптома нашей провинциальности, традиционности, нашей «повязанности» самодержавным, имперским, советским прошлым. Одним словом, на данную тему сказано уже так много, в таких контекстах и выражениях, что у многих интеллектуалов возникла настоящая аллергия на «духовность».

Мы полагаем, что говорить о духовности и духовном без ясного сознания семантического поля концепта «дух» — занятие бессмысленное. Продуктивный разговор на эту тему может состояться тогда, когда мы отдадим себе отчет в том, какие культурно-семантические предпосылки определяют

направления, в которых идет дискуссия. Обсуждению «духовности» в текущей публицистике, в философских, социологических и гуманитарных исследованиях, ее осмыслению в контексте изучения истории отечественной культуры и философии полезно предпослать краткий анализ семантического своеобразия духа и сопоставить его с ближайшими аналогами на основных языках новоевропейской философии: с немецким словом „Geist“, французским „esprit“ и английским „spirit“.

Общий взгляд на семантику духа. Мы исходим из того, что сама возможность мыслить духовное и духовность во многом предопределена семантическим потенциалом слова «дух». Конечно, философ вправе придавать словам новые значения, но эти значения только тогда будет жизнеспособными, когда будет способны удерживать смысловую связь с теми семантическими характеристиками, которые присущи им (терминологизируемым словам) как словам разговорного языка. Концептуализация духа, учитывающая смысловые потенции, заложенные в этом слове, имеет больше шансов на обновление и углубление его философского понимания, чем безотчетное, оторванное от семантического профиля духа терминологизирование.

Среди множества значений, присущих духу, которые мы обнаруживаем в толковых словарях, можно выделить две группы значений.

Во-первых, это значения, связанные с *дыханием* (дыхание, воздух, запах), дух здесь трактуется так сказать материалистически.

Во-вторых, это значения, связанные с представлением о духе как о бестелесном начале, определяющем поведение, настроение, мышление и само бытие человека и мира, а также как об отличительном свойстве вещей, людей и состояний. И, наконец, сюда же следует отнести представления о духах как бесплотных существах. Эту вторую группу можно определить как область метафизических и религиозно-мифологических значений слова «дух». Ниже мы попытаемся детализировать семантику духа по каждой из двух групп.

Значения, определяющие семантический ландшафт *первой группы*[1]:

1. То же, что дыхание (разг.). *Перевести* дух (глубоко вздохнуть, отдышаться; также перен.: передохнуть, сделать передышку). *Дух захватывает* (становится трудно дышать). *Одним* или *единым духом* (сразу, без передышки).

2. То же, что воздух... *Повеяло лесным духом. Вольный дух* (свежий воздух)[2].

3. То же, что запах (прост.) *Тяжелый дух*[3].

---

[1] Приводимое ниже толкование двух групп значений слова «дух» основывается на соответствующих статьях толкового словаря В. И. Даля и словаря С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой (*Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений. М.: Азбуковник, 1999), кое-где дополненных примерами из копилки автора.

[2] У В. И. Даля находим, в частности, такую конкретизацию слова «дух» в значении «воздух»: «Горн. Воздух, вдуваемый в плавильные печи» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 тт. М., 1996. Т. 1. С. 503). Воз-дух суть то, что мы в-дыхаем, вбираем в себя и выпускаем из себя посредством дыхания. Отношение воздуха к духу как дыханию можно прояснить через аналогию с жидкостью, которую человек в себя вливает. Такое вливание жидкости выражается посредством приставки «воз-»: воз-лияние; подобно тому, как «входящая» во что-либо жидкость воз-ливается, а жидкость, «выходящая» из чего-либо, вы-ливается, из-ливается, также и дух-воздух, заполняющий мир и дающий всему живому силу жить, то в-дыхается (воз-дыхается), то вы-дыхается нами.

[3] У Ф. Тютчева находим хороший пример употребления слова «дух» в значении «запах-воздух, вдыхаемый человеком»:

Бродить без дела и без цели
И ненароком, на лету,
Набресть на свежий дух синели
Или на свежую мечту...
<1835>

(Устаревшее слово «синель» в цитируемом отрывке означает «сирень».)

Приведем также несколько примеров, иллюстрирующих употребление слова «дух» в значении «запах» из словаря Даля: «Здесь русским духом пахнет». «*Он духу его не терпит*». «*Есть душок, мясо с душком*, испорчено, протухло». «*Забрать дух*, о звере, почуять охотника, или о собаках, почуять зверя». «*Ни духу*, ничего, нисколько, ни следу, ни

Значения, определяющие семантический ландшафт *второй группы*:

1. Бестелесное существо; обитатель не вещественного, а существенного мира; бестелесное явленье на земле, призрак, привидение. *Добрый дух*, ангел, дух света, чистый; *злой дух*, дух тьмы, дьявол, нечистый дух. *Святой дух*, третье Лицо Св. Троицы. *Дух Божий*, благодать, вдохновение, наитие, откровение.

2. Сила души, доблесть, крепость и самостоятельность, отважность, решимость, бодрость. *У меня на это не станет духу. Собраться с духом, придать кому духа*, смелости. *Человек с духом*, стойкий, смелый, храбрый. *Гореть духом*, быть исполненным ревности, усердия. *Присутствие духа. Боевой дух.*

3. Отличительное свойство, сущность, суть, направленье, смысл. *Дух веры христианской. Его смущал дух суемудрия. Дух времени. По духу закона. Дух войны. Действовать в духе принятых решений. Дух противоречия.*

4. Настроение, расположение. *Быть в духе, не в духе,* быть хорошо или плохо настроенным, расположенным, «быть веселу или скучну». *Доброе (прекрасное, плохое, возвышенное) расположение духа. Не падайте духом! Упасть духом.*

5. Сознание, мышление, психические способности. *Материя и дух. В здоровом теле здоровый дух.*

6. Душа[4].

тени» (*Даль В. И.* Там же. С. 503). Этот последний фразеологизм («ни духу» или — еще экспрессивнее — «ни слуху, ни духу») явно имеет в своей основе представление о том, что шум и запах (дух) от человека или животного суть то, что с минимальной ощутимостью свидетельствует о присутствии/отсутствии кого-либо. *Слышимый* другой (человек, зверь) все же действует, говорит, двигается (его не видно, но слышно), а *запах*, *дух* свидетельствует о чьем-либо присутствии даже тогда, когда живое существо замерло, притаилось.

[4] Приводя это значение, мы следуем за некоторыми толковыми и этимологическими словарями (В. И. Даль: «Относя слово это („дух". — Л. С.) к человеку, иные разумеют душу его...» (*Даль В.И.* Указ. соч. Т. 1. С. 503), П. Я. Черных: «Дух — ... 5) религ. „душа"» (*Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь русского языка. В 2-х т. М., 1994. Т. 1. С. 275). Нам, однако, не удалось найти примеры употребления слова «дух» в значении «душа» ни в этих словарях, ни в собственном языковом опыте

Дух как источник жизни (тела и души). Первое, что обращает на себя внимание в семантическом рельефе слова «дух», это то, что он предстает как *центр физической и психической жизни* человека.

Как *витальный, физиологический центр* дух есть дыхание человека, вбирающего в себя и выбирающего (выпускающего) из себя воз-дух; прекращение дыхания означает остановку жизни, смерть[5]. Дух как ритмичное чередование вдоха-выдоха, как дух-дыхание-дуновение *выражает* общее *физическое* и *психическое состояние человека*: напряжен он или расслаблен, утомлен или

(нам не удалось найти таких выражений, которые бы допускали замену слова «дух» словом «душа» без изменения смысла высказывания).

Правда, одно исключение обнаружить все же удалось. Можно сказать: «дух из него вон» и «душа из него вон» в одном значении, в значении смерти, прекращения жизни. В этом случае и дух, и душа используются в самом архаическом значении дыхания-воздуха. Здесь они полностью совпадают.

Когда слово «дух» толкуют как «душу», то, как кажется, имеют в виду не столько взаимозаменимость «духа» и «души», сколько близость их семантических полей и этимологических корней.

[5] Понимание духа как дыхания, как начала жизни мы находим также в Библии. В книге Бытия, повествующей о Всемирном Потопе, читаем: «Все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло» (Быт. 7:22).

И еще один, теперь уже поэтический пример. В заключительных строфах стихотворения Лермонтова «Выхожу один я на дорогу...» мы также обнаруживаем отождествление дыхания и жизни:

Но не тем холодным сном могилы...
Я б желал навеки так заснуть,
Чтоб в груди дремали жизни силы,
Чтоб, дыша, вздымалась тихо грудь;
Чтоб всю ночь, весь день мой слух лелея,
Про любовь мне сладкий голос пел,
Надо мной чтоб, вечно зеленея,
Темный дуб склонялся и шумел.

Человеческая жизнь, ее минимальное присутствие связывается Лермонтовым с первым и последним проявлением всего — с «дыханием». Тихой, «грудной» жизни заснувшего человека вторит жизнь природы, открывающая себя «спящей душе»: темный дуб (символ природной красоты и мощи) «шумит», «склоняется», то есть, подобно человеку, — живет, дышит.

полон сил, взволнован или спокоен, вожделеет он или страшится, etc. Правильное дыхание — залог физического здоровья человека и вместе с тем показатель его душевного расположения.

Как *центр психической жизни* нетождественный самой этой жизни, как проявляющее себя в ней начало, дух не есть ни мышление, ни сознание, ни воля, ни совесть, ни чувство[6], он — живое средоточие, за-душевное начало, которое и определяет все человеческие деятельности, все специфически-человеческие способы отношения к миру и к самому себе. По-русски дух мыслится как начало, определяющее возможность и характер мыслительной, волевой, нравственной, эмоциональной, эстетической жизни человека, которое не следует отождествлять ни с одним из частных проявлений человеческого бытия.

Несмотря на бросающееся в глаза различие двух основных значений слова «дух», его семантические полушария *внутренне согласованы*, так что на примере этого слова мы можем наблюдать характерное для архаического, мифологического мышления отождествление идеальных и чувственно-телесных начал бытия. Не случайно мертвые языки великих культур древнего мира, в отличие от рабочих языков новоевропейской философии (немецкого, французского, английского), связывают дух с дыханием. Так,

---

[6] В лучшем (из представленных в отечественных философских словарях и энциклопедиях) на сегодняшней день толковании философского понятия «дух», принадлежащем А. Л. Доброхотову, находим следующее пояснение специфической апофатичности этого понятия: «Понятие „дух“ в отличие от „разума“ (и тем более „рассудка“) не столь жестко связано с рационально-познавательными способностями; в отличие от „интеллекта“ соотносится, как правило, со своим персонифицированным носителем, с „лицом“; в отличие от „души“ акцентирует объективную значимость своего содержания и его относительную независимость от стихии эмоциональных переживаний, в отличие от „воли“ на первый план выдвигает созерцания и смыслы, которые могут определять действия, а не акт свободного выбора, в отличие от „сознания“ фиксирует не столько дистанцию между Я и его эмпирическим наполнением, сколько их живую связь; в отличие от „ментальности“ не включает в себя неосознаваемые механизмы традиционных и повседневных реакций и установок» (Новая философская энциклопедия. В 4-х тт. М., Мысль. 2000. Т. 1. С. 706).

греческие душа («псюхе»[7]) и дух («пневма»[8]), латинский spiritus[9]

---

[7] «Псюхе (*греч.* Ψυχη — душа), термин древнегреческой философии, душа, исконное этимологическое значение — „дыхание" (ср. рус. „душа, дух" — „дышать", „воздух"). У Гомера псюхе употребляется в значении: 1) „жизненной силы", покидающей тело с последним издыханием; 2) бесплотного „призрака" (ειδωλον), после смерти человека существующего в Аиде, но полностью лишенного сознания и памяти. <...> Новая, антигомеровская концепция псюхе распространяется начиная с VI века до н. э. в пифагореизме и орфизме: псюхе понимается как „демон", т. е. бессмертное существо божественного происхождения, ее странствия по телам и душам — как „наказание" за первобытный грех Титанов, „тело" — как „могила" души, цель праведной жизни — как „очищение" (катарсис) от скверны, искупление вины и возвращение псюхе на небесную прародину» (Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 551).

[8] «Пневма (*греч.* Πνευμα, первоначально — дуновение, вдыхаемый воздух, дыхание, позднее — дух, от Πνεω— дую, дышу), термин др.-греч. философии и медицины. У натурфилософов VI в. до н. э. пневма употребляется для обозначения элемента „воздуха". <...> Начало спиритуализации пневмы было положено отождествлением воздуха-пневмы с субстанцией души (псюхе) в традиции Анаксимена — Диогена Аполлонийского, у которого также впервые фиксируется представление о жизненном дыхании — пневме, движущемся в венах вместе с кровью; это представление проникло затем как в гиппократовскую (косскую) школу, локализовавшую источник пневмы в мозгу, так и в сицилийскую школу врачей, локализовавшую источник пневмы в сердце. <...> В стоицизме пневма — тончайшая и подвижнейшая субстанция (у Хрисиппа — смесь огня и воздуха), отождествляемая с панкосмич. имманентным божеством, „пронизывающая" космос жизненным дыханием и объединяющая его в целостный организм, как душа — тело, но различаясь при этом степенью интенсивности (τόνος), или натяжения. <...> Полное одухотворение пневмы происходит в среде эллинистич. иудаизма на рубеже н. э.: уже в "Книге премудрости Соломона" пневма выражает прямое вмешательство Бога в мировую историю; Филон Александрийский называет пневмой „божественный дух" — высшую (бессмертную и бестелесную) часть души... <...> В христианской теологии Πνευμα ''Αγιον — Святой Дух, третье лицо Троицы» (Там же. С 503).

[9] «Spiritus. us. m. I. дуновение, 1) дуновение ветерка, веяние, струя воздуха... 2) вдыхание воздуха, дышание... 3) дыхание, дух, <...> дыхание meton. = жизнь.., вздох.., шипение змеи. — II. 1) дух... 2) настроение, образ мыслей... 3) иметь, парение мысли, вдохновение». А вот ос-

и древнеиндийская «прана»[10] своим исходным значением имеют именно дыхание как вдыхание-выдыхание воз-духа.

Современный русский язык сохраняет *характерную для древнегреческой, древнеримской и древнеиндийской традиции этимологическую и семантическую связь исходного физического и физиологического значения слова «дух» с его последующими «спиритуалистическими» значениями*[11], что и отличает русский дух от

новные значения соответствующего латинского глагола “spiro”: «Spiro, avi, atum, are, I) intr.: 1) дуть... 2) сопеть, шипеть, пениться, бушевать, волноваться... 3) дышать... a) жить, быть живым, не угасать... b) (поэт.) о произведениях искусства, казаться живым... c) (поэт.) чувствовать себя вдохновленным... 5) (поэт.) пахнуть, благоухать... II) Tr.: 1) выдыхать, испускать дух... замышлять, задумывать что... 2) выдыхать, распространять» (*Петрученко О.* Латинско-русский словарь. Репринт IX-го издания 1914 г. М., 1994. С. 604-605).

[10] «Прана (*санскр.* prana, букв. — дыхание), в др.-инд. философии дыхание как жизненный принцип, жизнь как одушевляющее начало и общемировой процесс. Нередко прана (во множеств. числе) обозначает органы чувств, жизненные силы и т. п. (в частности, к пране относят речь, обоняние, глаз, ухо, манас, познание (виджняна), кожу, семя и т. п.). Понятие праны известно уже в «Ригведе», но подробную разработку оно получает в упанишадах, где оформилась классификация типов дыхания и была сформулирована теория о превосходстве жизненного дыхания праны над др. органами жизнедеятельности. <...> Прана — это не только психофизиологич. понятие, связанное с жизнью, с человеком, но и некий космич. принцип, объединяющий микрокосмос и макрокосмос (учение о праने имеет многочисленные аналогии с концепциями мировой души, жизненного духа). Соединяясь с манасом, прана образует жизненное „Я“ человека, с которым может отождествиться атман-субъект» (Философский энциклопедический словарь. С. 524.). По определению «Новой философской энциклопедии» прана — это «совокупность жизненных „ветров“ и витальных энергий, рассматриваемая индийскими мыслителями как основа жизни индивида» (Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 326).

[11] Интересно, что в Ветхом завете слово «дух» (евр. «руах», ruah) так же, как в русском, древнегреческом и латинском языках, используется и в значении «дух» (дух Божий, сила божественного вдохновения), и в значении «ветер», «дуновение». По замечанию С. С. Аверинцева, «эта связь выявляется и ветхозаветным и новозаветным повествованиями (за сошествием Духа Святого на 70 старейшин следует сильный „ветер от господа“, Чис. 11; „сошествие Духа Святого“ на апостолов

духа языков, определивших характер и направление новоевропейской философии. Ни немецкий „Geist“, ни французский „esprit“, ни английский „spirit“ не удерживают этимологической и семантической связи духа с дыханием, во всяком случае, такая связь в этих языках не просматривается, а потому и не ощущается их носителями.

Дух и душа. В русской культуре не всегда просто провести различие между понятиями «душа» и «дух». В отечественной традиции, закрепленной в языке и вместе с тем постоянно воспроизводимой через него, слова «дух» и «душа» — это семантические побеги, растущие из одного лексического корня. Эти слова обнаруживают общую этимологическую укорененность в «дыхании» (а также «воздухе», вдыхаемом человеком и имеющим «запах»[12]) как центре жизненной силы, наполняющей и людские тела, и «тело мира». И дух, и душа, мыслимые как внутренний *жизненный* центр человека, со временем (со времени крещения Руси) стали рассматриваться как бесплотный (идеальный, невещественный) центр высших способностей человека (сознания, эстетического переживания, воли, веры

сопровождается шумом с неба „как бы от несущегося сильного ветра“ и неким подобием языков огня, Деян. 2, 1-4). В архаических текстах Ветхого завета Дух Святой („дух Яхве“, „дух Элохим“) сообщает полководцам воинственное воодушевление (Суд. 3, 10; 11, 29; особенно 14, 6 и 19...); охваченный Духом Святым делается „иным человеком“, получает иное сердце (1 Царств 10, 6 и 9)». (Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. 2-е изд. Т. 1. М.: Большая Российская энциклопедия, 1997. С. 412).

О характерном для древнееврейской традиции соединении материального и сакрального в истолковании «руах» Н. А. Бердяев (в работе «Дух и реальность») писал: «Rouakh значит... легкое, не имеющее консистенции, неуловимое. Оно значит также дуновение Бога, дар жизни, полученный от Бога. Жизнь зависит от Бога, человек сам не обладает жизнью. Rouakh возвращается к Богу, а душа нисходит в могилу. Древнееврейской мысли было чуждо противопоставление духа и материи, свойственное Платону или Декарту. Живое существо есть тело, заключающее в себе дух жизни» (*Бердяев Н. А*. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 317).

[12] Сравни, напр.: душистые цветы, духовитое сено. В этих синонимах («душистый», «духовитый») совершенно отчетливо прослушивается их общий этимологический корень: дыхание, воздух.

и т. д.). В христианизированной культуре восточных славян и дух, и душа мыслятся как особые, отличные от тела сущности, покидающие человека «с последним вздохом» и способные существовать отдельно от тела (представление о бессмертии души и о духах-привидениях, ведущих призрачное существование на земле по смерти тела). И душа, и дух в этой традиции рассматриваются как самые ценные, «высшие» начала в человеке; именно через дух на душу и на человека нисходит Благодать.

Тем не менее представляется ошибочным, хотя и объяснимым, рассмотрение духовного и душевного в качестве синонимов[13]. При всей этимологической и семантической близости слов «дух» и «душа» слово «дух» мыслится как нечто онтологически более исходное, «глубокое» и более свободное от тела, чем душа, что, конечно, связано с тем обстоятельством, что дух мыслится как третья ипостась Бога, то есть как Святой Дух. Отсюда и характерное для христианской традиции рассмотрение духа как «искры Божией» в человеке[14]. В христианстве Дух — это Бог. Человеческий дух — это то в человеке, что в нем «от Бога». Св. Дух в Троице — источник божественной любви и животворящей силы. Дух веет, где хочет, он деятельно присутствует в мире и преображает его.

Использование в современной языковой практике слова «дух» для обозначения высшего деятельного начала в человеке параллельно с использованием слова «дух» для обозначения Бога в той Его ипостаси, которая постоянно присутствует в мире

[13] Так, в Словаре синонимов читаем: «ДУХОВНЫЙ (*связанный с умственной, нравственной, психической деятельностью человека*) Духовный мир. Духовные силы, ВНУТРЕННИЙ Внутренняя жизнь, ДУШЕВНЫЙ (*относящийся к психической деятельности человека, составляющий и выражающий ее*)» (Словарь синонимов русского языка/ ИЛИ РАН; под ред. А. П. Евгеньевой. М.: Астрель, 2001. С. 132).

[14] У В. И. Даля по этому поводу находим целое рассуждение, указывающее на неустойчивость размежевания в языковой практике «душевного» и «духовного»: «Относя слово это („дух“. — Л. С.) к человеку, иные разумеют душу его, иные же видят в душе только то, что дает жизнь плоти, а в духе высшую искру Божества, ум и волю, или же стремленье к небесному» (*Даль В. И.* Указ. соч. С. 503).

и «животворит его»[15], приводит к тому, что дух рассматривается как высшее, божественное начало в человеке. Через причастность к нему, через действие духа в человеке, он являет себя как существо, сотворенное «по образу и подобию Божию».

Бог, на что в контексте наших разысканий следует обратить особое внимание, *«вдунул»* дух в «лице» человека, наделив его *«дыханием жизни»*. Бог-Дух[16] вдохнул в человека дух и наделил его душой, завершив творение мира[17]. Человек, по Библии, вдохновлен-одушевлен Творцом. И если в рамках дохристианского сознания дух как начало дыхания и жизни мыслится в качестве особой силы, энергии, разлитой в мире и насквозь его пронизывающей, или даже в виде особого, отделимого от человека существа[18], то в христианскую эпоху дух как «начало» души

---

[15] «...Под выражением Дух Божий в Библии подразумевается духовная сила, которою Бог оживотворяет, пробуждает и укрепляет. Так, Дух Божий оживотворяет первобытный хаос (Быт. 1,2), пробуждает к жизни первого человека (Быт. 2,7), им поддерживается бытие и продолжение мира (Иов. 27, 3; 33, 4; Ис. 42, 1, 6), он руководит судьбой отдельного человека (Иов. 32, 8) и судьбой всего человечества (Агг. 2, 6), он — источник особых благодатных даров (Быт. 41, 38), (Исх. 31, 3), (Числ. 44, 2) и т. д.» (Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2 тт. Т. 1. Репринтное издание. М.: Концерн «Возрождение», 1992. С. 801).

[16] В первых главах книги Бытия, в описании творения мира, Бог предстает как Дух: «Вначале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 1-2).

[17] «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7).

[18] Как известно, представления о духах в традиционном обществе были распространены повсеместно, а кое-где сохранились до наших дней. «Духи» — существа, связываемые с человеком, его телом и жизненной средой. Характерно, что духи рассматриваются в их активном и постоянном взаимодействии с человеком, «ежечасно определяя особенности его душевного и психического состояния» (Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. Т. 1. С. 413). Таким образом, дух суть нематериальная *сила, определяющая состояние человека, состояние его тела и души*. «В некоторых *дуалистических мифах* духи делятся на *злых*, вредящих человеку (демонов), и *добрых*, полезных для него (духов-хранителей или помощников). Однако для большинства мифологий

оказывается мистическим центром человека[19], в котором и через который Бог воодушевляет человека, являет ему себя, причем местом локализации Духа оказываются сердце и легкие человека, то есть его грудь[20]. Дыхание, дух — то, что делает человека

характерно относительное безразличие многих духов по отношению к делению на вредных или полезных для человека; добро или зло, приносимое духами, определяется не столько их постоянной природой, сколько ролью в данной ситуации» (Там же. С. 413). В архаических обществах существуют представления о духах-покровителях человека и его рода, о духах отдельных частей тела («дух лба», «глазной дух» и др.). «Другую категорию духов, которые могут быть помощниками или противниками человека, представляют духи, обитающие в доме (восточнославянский домовой и др.) и отдельных его частях... Выделялись также духи источников, озер, рек (духи вод), лесов и гор. Для развитых мифологий с обширными пантеонами характерна подвижность границы между такими духами и богами (дух вод мог достаточно легко превращаться в водяного бога, дух леса типа восточнославянского лешего — в бога леса). Особые духи соотносились с отдельными животными...» (Там же. С. 413).

[19] Впрочем, в библейской традиции существует и представление об ангелах (в Библии они часто называются духами (Пс. 150:6; Евр. 1: 14; Откр. 1:4; Мф. 8: 16, Лк. 10: 20)) как о «личных, духовных существах, сотворенных Богом» (Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х томах. Т. 1. М., 1993. С. 73). По церковному учению ангелы — «существа, сотворенные Богом прежде творения видимого мира; они духовны и бестелесны или, может быть, имеют некоторое эфирное тело; если они принимают видимый образ — это только случайная форма, а не постоянное бытие. Для ангелов не существует наших пространственных условий, но они не вездесущи. Они более совершенны, чем даже первозданный человек, но в совершенстве ограниченны: несмотря на быстроту и глубину разумения, не всеведущи; несмотря на чистоту и святость, могут подвергаться искушениям. Они сотворены свободными, а потому могли свободно устоять в добре, как светлые ангелы, и пасть, как злые духи» (Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. С. 74). Падшие духи называются в Библии «духами злобы», «бесами», «духами бесовскими», «падшими ангелами» (подробнее см.: Мифы народов мира. Т. 1. Там же. С. 474).

[20] Тему сердца как центра духовной жизни развивали многие русские религиозные мыслители (П. Д. Юркевич, о. П. А. Флоренский, Б. П. Вышеславцев и др.). Об особом, центральном месте груди в духовной жизни человека писал в своем «Столпе...» П. А. Флоренский,

живым, одушевленным и связывает его с Богом, с Духом. Дыхание — та жизненная способность человека, наделив которой Адама, Бог завершил акт творения мира.

Итак, с приходом на Русь христианской веры «дух» стал мыслиться как высшее, наиболее ценное с религиозной точки зрения начало в человеческом существе, как такое начало, которое связано вот-с-этим-вот телом, но при этом отлично от всего телесного. ***Дух — по пред-рассудку русского языка — это нечто такое «в» человеке, что не есть «сам человек», но что есть в нем; это то, что делает его человеком,*** что обособляет человеческую душу, делает ее особенной, отличной от других одушевленных тварей. Дух одухотворяет душу, он ее вдох-новляет[21]. Душа же — *это сам человек* (одно из значений слова душа — «человек»[22]).

Человек, как он понимается в русской культуре, может быть «*в* духе», а может быть «не *в* духе», человеку может «хватать» или «не хватать» духа («у него не хватило духа сделать то-то и то-то»). Одним словом, дух в стихии русского языка есть

учивший, что именно грудь есть тот орган, та часть человеческого тела, с которой связана «правильная», нормальная мистика. «Только *мистика средоточия* человеческого существа, мистика первым делом открывающая доступ в человека благодати, питающей недра его, только эта мистика, исправляет личность и дает ей возрастать от меры в меру» (*Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1. М., 1990. С. 267).

[21] Этимологически и семантически вдохновение связано с дыханием-выдыханием. Художник во-одушевляется тем, что приходит к нему «извне», подобно тому, как жизненная сила вливается в человека вместе с воздухом, входящим в легкие из окружающего мира, из «космоса». Вдохновение в стихии русского языка предстает как веяние духа, как действие на человеческие души некоей высшей, благодатной силы (внешней и вместе с тем внутренней, входящей в человека и действующей на него подобно воздуху, который вдыхается-выдыхается им и животворит его, оставаясь чем-то вне его находящимся, чем-то объемлющим). Творчество, где и как бы оно не проходило и в чем бы не реализовывалось, может быть рассмотрено как ритм, как чередование «вдоха-выдоха»: вдохновение-вдох — выдох (произведение, научное открытие, философская идея и т. д.). Веяние духа и за ним — его предметный «след». Вдох — выдох, вдох — выдох.

[22] Вот примеры отождествления души с человеком «в целом»: *Загубить невинную душу* (убить человека). *Куда твою душу носило?* (Где ты был?). *Ревизские души. В доме не было ни души.*

нечто более основательное, чем душа, дух — это нечто безусловно особенное в человеке; это сила, способность, превышающая то, чем он прочно владеет (на душевном уровне). В этой близости и вместе с тем несводимости духа и души (дух и душа здесь предстают как нечто нераздельное, но не тождественное) следует видеть специфическую особенность русского сознания, своеобразие русского смыслового универсума.

Душа — дышит и одушевляет человеческое тело и мыслится как пронизывающая его сила; дух же представляется (в пространстве русской семантики) чем-то более отдаленным от телесной жизни. Дух — это то, чем «(во)одушевляет-ся» *душа*. Дух (если следовать семантическими тропками, проложенными нашими предками в пространстве русского языка) — начало души, а душа — начало тела. Дух здесь – «воздух», которым дышит-живет человек. Человек суть единство тела, души и духа; только душа, воплощенная в теле — и притом одухотворенная духом, — дает целого человека.

Важно отметить еще и то обстоятельство, что душа может быть не только активной («делать что-то с душой», «гореть душой»), но и пассивной: душа может «болеть», «ныть», за нее можно «тянуть», ее можно «выматывать» («он мне всю душу вымотал!») или даже «выворачивать наизнанку»... Слово «дух» подобных предикатов не допускает[23]. Душа в каком-то смысле отождествляется с конкретным, эмпирическим человеком («ревизская душа», «в доме не было ни души»), с его живым, чувствующим и мыслящим телом, а потому ***может быть как активной, так и пассивной, претерпевающей*** (претерпевать может лишь «протяженное», наделенное телесностью сущее). Душа — это дух (воздух), вошедший в тело вместе с дыханием, он животворит человеческую плоть, а потому душа — это «внутреннее тело» человека, которое должно разделить его судьбу. Едва ли можно считать случайностью, что, когда говорят о смерти

[23] Стоит отметить, что как витальная активность, как веяние воздуха в легких («дух-дыхание») и как веяние Другого дух иногда представляется русским языком как то, что *как будто бы* находится в пассивной позиции: «у него дух захватило от страха (восторга)», «он был в угнетенном расположении духа». Однако и в первом, и во втором примере претерпевающим оказывается человек, а не дух сам по себе.

и воскресении, говорят о воскресении телесном, поскольку говорить о нем имеет смысл только применительно к тому, что смертно, а смертно — человеческое тело. Душа же, соединенная с телом, может мыслиться или как разделяющая его долю («смертная душа»), или как покидающая тело «бессмертная душа»[24]. Русский язык семантически противопоставляет душу и тело и вместе с тем — соединяет их «в одно». В отношении духа таких разногласий быть не может. Дух в принципе не может быть смертным, ибо он не связан «конечным». Но, обретая место в живом (одушевленном) теле, он воздействует на него. Вот почему можно иметь разные точки зрения на смертность или бессмертие души, верить или не верить в ее возможное (вместе с телом) воскресение, дух же в принципе не может быть смертным, ибо он не связан с «конечным», хоть и воздействует на него, обретая для себя место в живом (одушевленном) теле.

Таким образом, дух — это Другое (не сущее) в человеке как сущем. «Нормальное» положение души — быть «соединенной» с телом, *для духа же* (не важно, понимать ли его материалистически, как воздух, дыхание, запах, или как Божий Дух, как дух эпохи, как невещественное начало, определяющее бытие человека) ***«нормально» не быть отождествленным*** ни с телом, ни с душой. Дух (как воздух-дыхание) только входит и выходит из человека, давая ему силы жить, но при этом остается чем-то внеположным человеку, чем-то окружающим его «извне», сле-

---

[24] Рассматривая своеобразие эмоционально-волевого отношения к внутренней определенности человека (к душе), М. М. Бахтин подчеркивал отличие «души» от «духа» в разных отношениях, в том числе и их отличие друг от друга в религиозно-метафизическом плане, в плане рассмотрения вопроса о смерти и бессмертии. По этому поводу он (в работе «Автор и герой в эстетической деятельности»), в частности, писал: «...Не подлежит сомнению, что проблема бессмертия касается именно души, а не духа, [что она касается – С. Л.] того индивидуального ценностного целого, протекающей во времени внутренней жизни, которое переживается нами в другом, которое описывается и изображается в искусстве словом, красками, звуком, [то есть проблема бессмертия касается – С. Л.] души, лежащей в одном ценностном плане с внешним телом другого и не разъединимой с ним в момент смерти и бессмертия (воскресение во плоти)» (*Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 89).

довательно, для человека дух является чем-то таким, что «никуда не исчезает» после того, как человек умирает. Дух – это дух вот-этого человека и — не его. Дух как нематериальная сила, энергия, спонтанность, свобода, Божество не может быть отождествлен с человеческим телом, следовательно, и с человеческой душой, которая принадлежит определенному телу (или, может быть, наоборот, в данном случае это не имеет значения). Дух «веет, где хочет», не важно, скажем ли мы это о духе, истолкованном спиритуалистически или виталистически, не важно, «питается ли» «воздухом-духом» (дышит) одушевленное тело или душа, «оживляющая тело», питается невещественным и не поддающимся объективации духом. И в том, и в другом случае дух — это то, что «во мне, но не мое». Дух поэтому, когда мы говорим о его «присутствии», сам проявляет себя, определяя то, что может и чего не может человек в данный момент. Если же говорить об одушевленном им человеке, то он может быть и активным, и пассивным.

Характер речевого обращения лексемы «дух» приводит к заключению, что в русском языке дух опознается как активное начало, как Другое, которое «дает о себе знать», так или иначе располагаясь «в» человеке (иногда явным, иногда неявным для него образом), и определяя его настроение, его способность или неспособность делать что-либо.

Через свою связь с душой, с дыханием и воздухом русский дух дает несколько *отличный от западноевропейской традиции горизонт понимания духа и духовного.* В английском, немецком и французском языках между душой и духом нет языковой «близости» (обеспечиваемой — в ситуации русской речи — их этимологической укорененностью в дыхании). В западноевропейских языках дух и душа на вербальном уровне не обнаруживают фонетической, этимологической и семантической связи между собой (ср.: „Geist“ и „Seel“ (*нем.*), „esprit“ и „ame“ (*фр.*), „spirit“ и „soul“ *(англ.)*).

На этом фоне становится понятна экзистенциальная направленность русской философской мысли и характерная для нее тенденция к религиозно-метафизическому истолкованию душевной жизни человека, с одной стороны, и к витализации космоса (концепт мировой души, гилозоизм, символизм, учение о софийности мира, русский космизм) — с другой. Ведь в стихии

русского языка дух есть начало души и *всех ее способностей* (разума, воли, чувства и т. д.), *но он не может быть отождествлен с одной из ее способностей* (будь то разум или, например, воля). Понимание духа как центра всех высших человеческих потенций нашло свое отражение уже в представлениях И. В. Киреевского о «цельном» или «верующем» разуме, поднимающемся над всеми человеческими способностями в качестве объединяющего их глубинного (мистического) деятельного центра. В склонности Киреевского и других славянофилов к пониманию мира и человека в виталистическом и метафизическом горизонте дышашего-тела-души-духа можно видеть одну из причин их (и русских религиозных мыслителей в целом) тяготения к метафизическим построениям Шеллинга[25].

Дух и мышление. Если продолжить сравнение русского слова «дух» с ближайшими к нему иноязычными аналогами, то мы увидим, что в качестве внутреннего центра психической жизни, не предполагающего редукции к какой-либо специфической способности человеческого существа, русский «дух» сближается с английским „spirit“ и заметно отличается от немецкого „Geist“ и французского „esprit“[26], в чьих семантических полях

---

[25] Здесь трудно удержаться от того, чтобы не процитировать фрагмент знаменитого шеллингианско-гилозоистического стихотворения Ф. Тютчева:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...
<...>
Они не видят и не слышат,
Живут в сем мире, как впотьмах,
Для них и солнцы, знать, не дышат
И жизни нет в морских волнах.

Лучи к ним в душу не сходили,
Весна в груди их не цвела,
При них леса не говорили,
И ночь в звездах нема была!

[26] **Spirit** в английском языке имеет следующие значения: 1) дух; духовное начало; 2) привидение, дух; 3) человек (с точки зрения душевных и нравственных качеств); 4) сущность, смысл; 5) моральная сила,

круг значений, связанный с понятиями «разум», «ум», «мышление», «сознание», весьма широк и, судя по обилию окружающих эти значения фразеологических оборотов и слов, производных от соответствующего корня, «интеллектуальный» пучок значений слова «дух», активно работает в современных немецко- и франкоязычных культурах[27].

дух, характер; 6) настроение, душевное состояние; 7) храбрость; воодушевление, живость; 8) дух, общая тенденция; 9) алкоголь, спирт (См.: *Мюллер В. К.* Англо-русский словарь. М., 1977. С. 709). Можно думать, что английский эмпиризм с его извечным противостоянием континентальному рационализму находит себе соответствие ***в разведении «ума»*** (mind, mentality, intellect) ***и «духа»*** (Spirit) и вместе с тем им предполагается. Английский spirit оказывается гораздо свободнее от интеллектуализма, чем его немецкие и французские аналоги.

[27] **Esprit** во французском языке имеет следующие значения: 1) ум, рассудок (светлый ум; остроумный человек; медленно соображать, потерять рассудок, у него извращенный ум; он задним умом крепок), 2) остроумие, 3) дух; сознание, 4) смысл, 5) характер, 6) сметка, сноровка, 7) сознание (потерять сознание) 8) дух, привидение, 9) спирт (См.: *Гашина К. А.* Французско-русский словарь: 51 000 слов. М.: Рус. яз., 1987. С. 352—353). В полном соответствии с таким языковым толкованием слова „esprit" находится и собственно философское толкование этого термина во французской культурной традиции: «**Дух**: ***принцип интеллектуальной жизни, разум***. Понятие „дух" более точно, чем „душа", которая одновременно и принцип жизни, и принцип мысли...» (*Дидье Жюлиа*. Философский словарь. М.: Международные отношения, 2000. С. 125).

Geist в немецком языке имеет следующие значения: 1) дух, душа, 2) дух (моральная сила), 3) дух (отличительные особенности), 4) ум, образ мыслей, остроумие (быть умным, остроумным, блестящий ум, техническая мысль, произошло столкновение мнений, мысленно он был с нами, он тяжелодум, известно, что это за человек), 5) призрак, привидение. Кроме того, в немецком языке мы находим множество слов, образованных от корня Geist и имеющих в виду умственные способности человека: **géistbildend** развивающий ум; **géistreich** остроумный; **Géistesarbeit** умственная работа, умственный труд; **Géistesanlagen** умственные способности; **Géistesarmut** бездарность; **Géistesbildung** умственное развитие; **Géistesfunken** остроумная мысль, блестки остроумия; **Géistesleben** умственная жизнь; **Géistesprodukt** продукт ума; **Géistesschaffenden** интеллигенция, люди умственного труда **Géistes||verwandtschalt** единомыслие; **Géisteswissenschaften** гуманитарные науки (См.: Немецко-

Этому заключению как будто бы противоречит одно из приведенных выше значений русского духа: «сознание, мышление, психические способности». Но противоречие здесь только кажущееся. Еще в девятнадцатом веке слово «дух» не было связано с сознанием и мышлением, в чем легко убедиться, обратившись к соответствующей статье в словаре В. И. Даля. Стало быть, понимание духа как сознания и мышления — сравнительно недавняя и пока еще не слишком укоренившаяся в повседневной речи семантическая новация. Причина появления нового значения очевидна: около двадцати лет активной пропаганды марксизма «в рабочих массах» в дореволюционный период и еще семьдесят лет работы в том же направлении в советскую эпоху оказали влияние на семантику слова «дух». Толковые и энциклопедические словари советского времени, а вслед за ними и некоторые современные издания, следуя укрепившейся за семьдесят лет языковой практике русского и советского марксизма, толкуют *дух* как «сознание», «мышление», «умственные способности», «разум», противопоставляя его «материи» (понятно, что этот семантический сдвиг возник как результат перевода текстов Маркса и Энгельса с немецкого языка на русский)[28]. Однако,

---

русский словарь: 80 000 слов. / Под ред. А. А. Ленинга и Н. П. Страховой. М., 1968. С. 346). Как видим, интеллектуалистическое значение этого слова в немецком языке весьма продуктивно.

Если иметь в виду возможность интеллектуалистического прочтения понятия «дух» на базе семантики немецкого **Geist**, то станет понятнее, почему его толкование через мышление получило столь масштабное осуществление на немецкой почве в трудах Гегеля, а также то, почему его философия привлекла такое внимание русских «любомудров» и почему в дальнейшем она вызвала такую острую критику. С одной стороны, это была философия, которая на первое место ставила «дух» и с позиций духа выстраивала целостную, универсальную систему философских категорий (и это было близко русским мыслителям религиозно-метафизического склада), с другой стороны, русские философы не могли согласиться с пониманием всего мира духа и духовного на основе «понятия», «мышления», «логики».

[28] Если бы при этом словари указывали, что трактовка духа как сознания есть одна из его философских трактовок, — это было бы понятно и естественно. Но дело в том, что толковые словари советского вре-

если мы посмотрим на область словоупотребления слова «дух» в значении «сознание», «мышление», то увидим, что эта область и в советское время ограничивалась преимущественно сферой идеологии (исторический и диалектический материализм, психология, социология). Что же касается языковой повседневности, то здесь его употребление в значении «сознание, мышление» было большой редкостью. В наши дни, когда марксизм утратил господствующие позиции и в сфере общественного сознания, и в рамках философского дискурса, можно предположить, что если слово «дух» в этом новом для него значении и сохранится, то только в языке философских учебников и монографий, а в толковых словарях будет приводиться с пометками типа: «устар.», «книжн.», «философск.»[29].

мени приводят интеллектуалистическое значение слова «дух» (дух как мышление) вне указаний на профессионально-философский контекст, позиционируя его как первое и общераспространенное его значение: «Дух, -а (-у), м. 1. Сознание, мышление, психические способности» (*Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Указ. соч. С. 183). Именно внедрение в массовое сознание рационального истолкования слова «дух» и было желанной целью, которой стремилась достичь марксистская пропаганда. Коммунистам важно было изменить сознание народа посредством внесения в язык новых понятий и придания новых значений ключевым для дореволюционной русской культуры лексемам. Однако была ли эта цель достигнута? Не выдают ли некоторые словари желаемое (идеологами советского государства) за действительное?

[29] Не случайно в Толковом словаре современного русского языка на первое место ставится уже не интеллектуалистическое значение слова «дух», а его религиозное и мифологическое значение: «1. Святой Дух. <...> 2. Рел. Нематериальное, божественное начало в человеке. <...> 3. Мифол. Бесплотное сверхъестественное существо, доброе или злое, связанное с жизнью людей» (Толковый словарь современного русского языка. С. 238.).

Большой энциклопедический словарь, давая чисто философское толкование слова «дух», среди философских его значений находит место и для рационалистического истолкования духа: «**Дух**, философское понятие, означающее невещественное начало, в отличие от материального, природного начала. Д. истолковывается как субстанция (пантеизм), личность (теизм, персонализм). В рационализме определяющей стороной Д. считается мышление, сознание, в иррационализме — воля, чувство, воображение, интуиция и т. п. (Большой энциклопедический

Заслуживает внимания также и то обстоятельство, что внедренное в языковую практику идеологами марксистского толка употребление слова «дух» в значении «сознание» и «мышление» никак не отразилось на семантических полях таких лексически производных этого слова, как прилагательное «духовный» и существительное «духовность»[30].

Сопротивление русской языковой стихии интеллектуализации духа свидетельствует о том, что его трактовка в качестве «сознания» и «мышления» не отвечает традиционному для отечественной культуры семантическому коду этого слова, а потому стихийно, «снизу» отторгается языком. Когда сегодня мы употребляем термин «дух» в философском или гуманитарном дискурсе, мы тем самым волей-неволей втягиваемся в спор *о границах классического разума* Нового времени. К этому нас располагает, в частности, семантика русского духа, который,

---

словарь / Гл. ред. А. М. Прохоров. М.: Большая Российская энциклопедия, 2001. С. 381).

[30] «***Духовный***, бесплотный, нетелесный, из одного духа и души состоящий; все относящееся к Богу, церкви, вере; все относимое к душе человека, все умственные и нравственные силы его, ум и воля // *Духовное родство пуще плотского. Духовный отец*, духовник, у кого исповедуешься.

Духовность ж. сост. духовного». Это по В. И. Далю (***Даль В. И.*** Указ. соч. Т. 1. С. 503).

В прошедшем столетии ситуация с «духовным» не изменилась. Правда, если говорить о слове «духовность», то тут предпринимались попытки истолковать духовность в горизонте мышления. См. напр.: «Духовность, -и, ж. Свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными» (*Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Указ. соч. С. 183). Но и здесь весьма показательно то обстоятельство, что интеллектуальное истолкование духовности отодвинуто на задний план, а на первое место вышло тавтологичное определение *духовности* через *духовное*. Если же говорить о прилагательном «духовный», то оно никогда и ни в каких словарях русского языка с мышлением и познанием не связывалось. не связывалось. О понятии «духовность» в соотношении с понятиями «дух» и «душа» в контексте христианского богословия и – шире – миропонимания см.: *Михайлова М. В.* Bliss: О Духе и духовности. – Parerga et paralipomena. Сб. науч. трудов, посвящ. юбилею А.П. Валицкой. СПб, 2007.

обозначая одновременно и витальный, и идеальный центр человеческого бытия в мире, а также деятельное и личное начало мира (Бог как Дух), противится любым попыткам изоляции и гипостазирования одной из способностей человека (пусть и высшей) как основы философского истолкования человека, общества и мироздания.

2003

4. БЛИЗОСТЬ ДРУГОГО (к анализу семантического потенциала «другого» в горизонте постклассической философии)

С момента своего возникновения философия конституировала себя как мышление, нацеленное на познание метафизического, Другого. Однако до XX столетия Другое не получило терминологической прописки в философии. Его выход на авансцену философии был одним из симптомов существенной перенастройки внимания и мышления гуманитариев в направлении разработки начал новой, неклассической рациональности. «Тема другого — линия демаркации между классической и современной философией (экзистенциально-феноменологической, герменевтической или постструктуралистской). В классической философской традиции тема другого отсутствует, так как в центре ее внимания — автономия и суверенность человеческого разума. Появление деистических масок Бога („Бог-геометр“, „Бог-часовщик“, „Бог-законодатель“) сводит проблему Другого к отношению человеческой разумности к Высшему разуму и составлению списка „божественных гарантий“, которые бы обосновали их „родство“. Отсюда пренебрежение к статусу возможного Другого, соседствующего на одной плоскости социальной жизни, в пользу вертикализации всех отношений познания»[1]. Если классическая мысль рассматривала абсолютное как основание стабильности, законо-сообразности мира и, как следствие, его прозрачности для познающего разума, то выведение на философскую авансцену понятия Другого было равнозначно сдвигу внимания с тождества на различие, с налично данного на событийное, с сущности на существование, с необходимого и повторяющегося на уникальное.

Другое по-русски: разведка семантических богатств «другого» и их философская разработка. Известно, что Другое в постклас-

[1] *Подорога В.* Словарь аналитической антропологии // Логос. 1999. № 2. С. 40-41.

сической философии получило различные истолкования: Другой у Сартра отличается от Другого у Хайдеггера, Левинаса или Лакана. В этой связи важно отметить, что многовариантность авторитетных интерпретаций Другого в постклассической философии имеет под собой как *концептуальные*, так и *языковые* основания. Сегодня, когда понятие «Другого» через переводы трудов европейских мыслителей XX века прижилось и на российской почве, весьма актуальным становится не только анализ уже завоевавших признание отечественного философского сообщества концепций Другого, но и исследование того семантического поля, которое задано *другим* в его русскоязычной версии. Полагаю, что если Другому как философскому концепту суждено прижиться на почве отечественной культуры, то эта возможность будет успешно реализована только в том случае, если мы сможем помыслить Другое по-русски.

Философская речь, погруженная в стихию народного языка, не может (и не должна) быть формализована в той степени, в какой формализован язык математики или естествознания. Философ, в отличие от ученого, стремится использовать многозначность слова как ту среду, в которой возможно появление жизнеспособной мысли. Философ — это режиссер-постановщик нацеленной на смыслопорождение пьесы, он должен так *выстроить словесную игру, игру значений* по ходу развития философского замысла, чтобы семантическое богатство языка работало на порождение смысла, давало возможность тому, кто слушает (читает), самому помыслить мысль, самому извлечь смысл из обращенной к нему речи.

Один из приемов майевтического обращения со словом — сознательное или интуитивное использование его семантической многозначности, многоголосности. Чтобы *осознанно* использовать семантический потенциал того или иного слова, полезно провести предварительную разведку, описание и анализ его «семантических ресурсов». Ниже мы попробуем дать аналитическое описание семантического потенциала слова «другой» («другое»), имея в виду перспективу его дальнейшего использования в отечественной философии.

Семантика другого. Другое в родственном кругу. В толковом словаре В. И. Даля читаем: «**Другой**, арх. ***другой***, следующий за

первым, второй: *первый, другой, третий*[2]. ‖ *Иной, инный, не тот или не этот. Нет ли другой бритвы, эта тупа?* ‖ Такой же точно, вполне сходный. Стар. дружка, товарищ, помощник по должности, службе. *А в других был у воеводы имрек. Это другой ты. Он словно другой Наполеон*»[3]. Совершенно очевидно, что наибольший интерес для философа представляет способность «другого» удерживать *противоположные* значения «**иного**» и «**точно такого же**». Здесь мы имеем дело с довольно редким для русского языка явлением энантиосемии (с внутрисловной антонимией), когда противоположные значения принадлежат не разным словам, а одному и тому же слову. Этой особенностью семантики «другого» мы, прежде всего, и займемся.

Противоречивое сочетание значения *повторения того же самого* со значением *от(раз)личия* «этого» от «того» достигает максимальной отчетливости в однокоренном «другому» слове «друг» («подруга»). При этом стоит заметить, что слово («друг») является этимологически исходным по отношению ко всем производным от него вербальным образованиям, включающим в себя корень *друг*. Слово «**друг» выявляет содержащуюся в «другом» сопряженность сходства («почти тождества»** — как сказано в толковом словаре Д. Н. Ушакова[4]) **и различия очень выразительно**. Друг — другой мне, не «я» и, одновременно, друг — это мое «другое я», это «другой я». Слово «друг» (по Далю) — это в первую очередь «*такой же, равный, другой я, другой ты; ближний, всякий человек другому*» и только потом «*близкий человек, приятель, хороший знакомый, а в самом тесном смысле, связанный узами дружбы*»[5].

---

[2] Следует отметить, что «другой» в значении «второй, следующий» никогда не употребляется в исчислении математических (отвлеченных от сущего) единиц. О последовательности чисел мы говорим: «За единицей следует двойка, за двойкой — тройка...» «Другой» в значении «второй» обозначает связь сущего с сущим(и) в плане их положения по отношению *друг к другу в пространстве или во времени* и указывает на отличие этого (первого) от того (второго).

[3] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. СПб., 1996. Т. 1. С. 495.

[4] *Толковый* словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 1-4. М., 1935—1940. Т. 1. С. 804.

[5] *Даль В. И.* Указ. соч. Т. 1. С. 495.

Схождение противоположных значений «другого» в слове «друг» — специфическая особенность русского языка, отличающая семантику русскоязычного «другого» от его семантики в английском, немецком и французском языках (мы сравниваем русское «другое» с «другим» на этих языках, так как их по праву можно считать «рабочими языками» новоевропейской философии). В этих языках мы находим два основных значения слова «другой»: *«иной»* и *«второй»* (отличный от «этого» в порядке следования); следовательно, можно утверждать, что в данном случае в семантике «другого» доминирует значение иного, отличного от «этого», а значение сходства, равенства отсутствует или почти отсутствует[6]. Сравнение семантических

---

[6] Мы говорим «почти», поскольку в английском языке есть слабый аналог семантическому полюсу «такого же точно», «сходного» в русской речи. Так в слове **another** (*англ.*) имплицитно содержится значение «такой же точно, похожий», когда оно используется в оборотах типа «еще один» (*another cup of tea?* хотите еще чашку чаю?), где «еще один» означает *«еще один такой же»*, то есть another указывает здесь на «такое же как это» (еще одна, такая же как прежняя, чашка чая). Своим вторым значением another имеет «другой, отличный» (*Мюллер В. К.* Англо-русский словарь. М., 1977. С. 39). Наконец, в выражениях типа: another Shakespeare (там же, с. 39) (новый, новоявленный Шекспир) это слово употребляется в значении *«новый, еще один похожий»* (ср. с русским эквивалентом: *другой Пушкин, другой я* и т. д.). Следовательно, английское слово „**another**“ (именно another, а не other или different), подобно русскому «другому», соединяет в себе значения отличия, инаковости и сходства. Вместе с тем, в английском языке, как и в русском, выражения типа «другой Шекспир» не являются выражениями с высокой частотностью употребления. В современном русском языке значение «точно такой же, одинаковый», как и значение «новый, еще один похожий» в английском языке, выделяется не без труда.

Важно, однако, заметить, что английское *another* указывает именно на *новизну*, на отличие «того» от «этого», так что значение «сходства» в выражениях типа another Shakespeare несет не само слово another, а *словосочетание в целом*. В этом словосочетании речь идет не о Шекспире, а о другом человеке, который иронично (или вполне серьезно) именуется «новым Шекспиром» только потому, что *он чем-то похож* на него. Здесь на первый план выходит значение «новый, иной», а *значение «похожий» лишь уточняет его*. В русском языке картина совсем иная: тут само слово «другой», благодаря своему родству со словом «друг»,

связей русского «другого» со связями английского **other, another**, немецкого **ander** и французского **autre (autrui)** показывает, что в этих языках мы не обнаруживаем — в противоположность русскому языку — родственных отношений «другого» со словом «друг». Слово «друг» в этих языках (friend, Freund, ami) ни фонетически, ни морфологически, ни этимологически не связано со словом «другой», а отсюда и семантика «другого» не имеет ничего общего с семантикой слова «друг». Более того, во французском языке слово «другой» (autrui) используется не только в значении «иной», но и в значении «чужой», доводя «инаковость» другого (коль скоро она не уравновешена «сходством») до его оценки как «чужого». Ниже будет показано, что генетическая связь русского «другого» со словом «друг» целиком определяет «широту» его семантики, характерное для него совмещение сходства и различия, близи и дали.

Родственность «другого» слову «друг» позволяет говорить и о его кровных связях со словами «дружина» и «содружество», которые ознаменовывают собрание в «одном»— «многого». Как *друзья* «многие» образуют сообщество людей, относящихся друг к другу на равных, по-дружески. Дружина — это и «общество, артель, ватага», и «войско» («княжеская дружина»)[7]. Таким образом, если слово «другое» в первом приближении есть *иное*, *отличное* от «этого», то производный от слова «друг» ряд («дружба», «дружина», «содружество» и т. п.) выводит на первый план значение единства «одного» с «другим». Но в дружине, в дружбе, в содружестве прослушивается также и значение «различия» как момента, специфицирующего характер общности друзей-

---

несет значение «точно такой же, схожий». Поэтому в русском языке «другой» в значении «равный, одинаковый, такой же точно» встречается не только в оборотах, аналогичных английскому *another Shakespeare* (другой Шекспир, другой Наполеон и т. п.), но и самостоятельно. Так, в Словаре современного русского литературного языка в качестве иллюстрации к «сходному, одинаковому» как значению слова «другой» приводится следующая цитата из Грибоедова: «[Рославлев Лизе:] *Не вы одне, весь свет смеется из пустова. Зато же сыщете вы где меня другова? Кто чувствует как я?*» (*Словарь* современного русского литературного языка/ АН СССР; Ин-т рус. яз. — М.; Л., 1948—1965. Т. 1-17. Т. 3. 1954. С. 1135.

[7] *Даль В. И.* Указ. соч. Т. 1. С. 496.

дружинников: в дружину соединяются «другие» друг для друга, равные друг другу в своей «другости» люди. Еще в девятнадцатом веке несводимость, особость, различность составляющих дружину друзей, если довериться Далю, отчетливо прослушивались в русской речи благодаря употреблению слов «дружний» или «дружий» в общем значении «чужой, принадлежащий другому, не свой». Семантика слов «дружина» или «содружество» не исключала возможности раздора между «дружинниками», о чем говорят значения таких вербальных образований, как «другдружный, другодружный», толкуемых Далем через слова и словосочетания «взаимно супротивный», «междоусобный», «усобищный»[8].

Теперь попытаемся осмыслить взаимосвязь основных значений слов «другое» и «друг» в исторической перспективе. Судя по тем сведениям, которые дают нам словари, и по общему правилу русского словообразования, в этимологическом фундаменте «другого» лежит слово «друг» в значении «спутник, товарищ на войне»[9]. Первоначально это значение относилось лишь к другому *человеку* (к «соратнику» как равному мне «воину», «мужу»[10]). Таким образом, в этимологически исходное значение слова «друг» уже вложено «равенство,

---

[8] *Даль В. И.* Указ соч. С. 496. Следует особо отметить характерное для этих слов значение борьбы (соперничества) между «своими», между близкими, равными друг другу людьми, борьбы между друзьями, входящими в одну дружину.

[9] На это значение слова «друг» как его исконное значение указывают М. Фасмер, Н. М. Шанский, П. Я. Черных (*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. СПб., 1999. Т. 1. С. 543; *Шанский Н. М. и др.* Краткий этимологический словарь русского языка. М., 1975. С. 133; *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь русского языка: в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 270-271). М. Фасмер и Н. М. Шанский (чьи этимологические словари содержат и слово «друг», и слово «другой») выводят слова «другой», «дружина» из «друг» в значении «спутник, товарищ» (*Фасмер М.* Указ. соч. С. 543; *Черных П. Я.* Указ. соч. С. 133). Причем Макс Фасмер прямо пишет, что «другой... первоначально тождественно друг», и связывает его происхождение (как и Н. М. Шанский) с оборотом «друг друга» (*Фасмер М.* Указ. соч. С. 543).

[10] Такое значение находим в др.-исл. draugr (поэт.) «муж» (Там же. С. 543).

сходство», которое неотделимо от представления о друге как товарище, дорожном спутнике и о со-ратнике в боевом походе. Можно предположить, что позднее слово «друг» в значении «иной-как-равный» распространилось *на отношение равных (одинаковых) по сути своей одушевленных тварей и неодушевленных вещей, когда они брались в совместности отношения «этого» к «тому», «того» — к «этому»* («собаки играли друг с другом»; «огромные камни громоздились друг на друга»).

Вопрос о происхождении слова «другой» в его современном значении («иной, не этот») Н. М. Шанский поясняет следующим образом: «Другой, общеслав. Идентично по происхождению сущ. другъ — «товарищ». Новое, современное значение развилось вначале в оборотах *друг друга, друг другу — «один другого, один другому»*[11]. *Важно отметить, что такое значение «другого», как «иной», «не этот», не было его исходным значением, а лишь постепенно* **развилось** в оборотах типа «друг друга», «друг другу» и т. п. из слова «другой» в значении «соратник», «спутник». Вероятно, это происходило тогда, когда о друзьях (дружинниках, товарищах, спутниках — то есть о людях, равных мне в качестве спутников или ратников) говорили в третьем лице («в жестоком бою друг поддерживал друга»; «друг прикрывал своего другого от стрел»), поскольку в обороте «друг друга» значение сходства, общности с соратником отходит на второй план, а на первый план выдвигается уже не близость, не равенство двух или более людей по их «чтойности» (я и другой как мой спутник, товарищ), но отличие *одного* ратника (путника) от *другого* как индивидов, обособленных в своем существовании, в своей «этости».

Языковое соотнесение «друга» с «другом» в обороте «друг друга» привело к своеобразной математизации значения «другого», так что один член пары получил значение «одного», а сопоставленный с ним «друг» получил значение «иного», «второго». Так «другой», выделившись из оборотов типа «друг друга», определился в языке как «другой» (ая-, ие-, ое-) со значением «иной, отличный от этого». Другой как «иной» постепенно (чем дальше, тем больше) оттеснял на задний план исходное значение «другого» как «точно такого же, сходного», хотя это значе-

[11] *Черных П. Я.* Указ. соч. Т. 2. С. 133.

ние продолжало использоваться в тех случаях, когда «другой» напрямую увязывался со словом «друг» в значении «соратник, спутник, товарищ». Со временем слово «другой» в значении «инаковый» стало использоваться не только для выражения отличия одного человека от другого, но и для выражения отличия сущего от сущего.

Таким образом, сегодня этимологически исходное слово «друг», с одной стороны, удерживает семантическую связь слова «другой» со значением, указывающим на ***равенство*** одного человека другому «по сущности», а с другой — удерживает за «другим» имплицитно присутствовавшее в слове «друг» значение ***отличия*** *«другого» от меня как его «друга»* «по существованию» (друг — не «я сам», а мое «иное я»), развившееся в оборотах типа «друг друга», «друг другу» и придавшее слову «другой» значения *иной* и *второй*. В результате, в современном русском языке, где «другой» укоренен в слове «друг», данное слово выполняет функцию семантической стяжки, удерживающей в одной упряжке значения сходства и различия, близи и дали, и располагает к тому, чтобы видеть в ином, отличном «такое же», «сходное», «дружественное».

Закрепление за другим значения отличности, инаковости делает возможным его употребление не только для отделения одного сущего от другого, но также и в значении отличия «другого» от всего, что есть в наличности («другой мир», «другая жизнь»). От другого как прилагательного, указывающего на отличие «того» от «этого», остается один шаг до «другого» (при его использовании в форме существительного ед. числа среднего рода) как термина, выражающего *идею чистого различия* (сущее и Другое ему).

Сегодня в семантике «другого» на первый план вышли различие, инаковость, другость[12]. В течение последних ста лет происходило неуклонное вытеснение из семантического поля «другого» значения «такой же точно, сходный»[13], хотя у Даля и даже

[12] *Подорога В.* Словарь аналитической антропологии // Логос. 1999. № 2. С. 40-41.

[13] Например, в толковом словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой мы не найдем у «другого» значение «сходство, равенство». «Другой» здесь имеет следующие значения: 1) не этот, не данный; 2) не такой,

в толковых словарях первой половины XX века мы еще можем найти архаическое значение «другого».

Что же способен показать историко-этимологический анализ «другого»? Он показывает, что для древнерусского человека на первый план в слове «другой» выходила общность, единство человека с человеком и — шире — со всем сущим, что отражало значимость установки на поиск «похожего, сходного», «такого же, как я» человека для выживания в условиях традиционного общества, в то время как для нашего современника более важным оказывается обнаружение и вербализация отличия вещи от вещи, человека от человека, «меня» от всего сущего *для* меня. Однако атомизация в человеческих сообществах наших дней дошла до той черты, когда ***жизненно важным и философски плодотворным*** становится обнаружение и удержание не только отличия сущих друг от друга, но и того, что делает их *близкими*, создавая возможность для общения, диалога, взаимопонимания. В этой ситуации особенно актуальным и философски значимым оказывается углубление в семантику «другого» с его укорененностью в «друге» как «другом я». Сегодня важно поставить акцент на «другом» как «таком же», «почти тождественном», что позволило бы на терминологическом уровне сочетать характерный для современной культуры пафос различия с принципом сущностного единства различного.

«Если друг оказался вдруг...» Особый интерес в контексте возможностей языкового выражения конститутивной для постклассической мысли идеи бытия-события представляет однокоренное с «другим» слово «вдруг»[14], обозначающее явления и ситуации, которые имеют место не «по порядку», не

иной; 3) второй, следующий; 4) некоторый, какой-нибудь, иной; 5) кто-то другой, не сам (*Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений. М., 1999. С. 181). Мы видим, что все указанные в данном случае варианты значений раскрывают не сходство и равенство сущих, а их различие. Отсутствует значение «сходство» и в Словаре русского языка в 4-х томах (Словарь русского языка: в 4 т. М., 1981. Т. 1. С. 448-449).

[14] Мы имеем в виду словарь Д. Н. Ушакова («другой» как «такой же, как кто-н., равный, почти тождественный») (*Толковый* словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 1. С. 804) и Словарь современного

«как обычно», не с «необходимостью», а неожиданно, внезапно («Если друг оказался вдруг и не друг, и не враг, а так...»). У В. Даля слово «вдруг» толкуется следующим образом: «Вдруг нар. сразу, разом, зараз, наконом, за один прием; || одновременно с чем, современно; || тотчас, немедля, скоро, спешно; || нечаянно, внезапно»[15]. Интересно, что в современной речевой практике из многих значений слова «вдруг» удержалось только последнее из отмеченных Далем значений: «нечаянно», «внезапно»[16]. Оно-то и представляет для нас наибольший интерес. Слово «вдруг» в значении «внезапно», «неожиданно» существенно обогащает семантику «другого» и дает дополнительные возможности для его использования в горизонте постклассической мысли.

Другое здесь предстает как «нечто», разрывающее необходимую, естественную, привычную последовательность явлений. При этом слово «вдруг» несет в себе указание на Другое как на самостоятельное, самобытное начало, открывающее себя людям не по их усилию, а по собственному почину. Самопричинность Другого обусловливает «внезапность» наших встреч с «другим» (с сущим). Словом «вдруг» маркируется ситуация попадания человека в поле притяжения Другого, в область «до» или «сверх» рационального, чье присутствие заявляет о себе неожиданной, внезапной вовлеченностью человека в какое-то иное, отличное от «этого» — обыденного — расположение. Там, где мы имеем дело с „вдруг" и, следовательно, с Другим, кончается компетенция классической

русского литературного языка («другой» как «такой же, одинаковый, похожий» (там же, т. 3, с. 1135).

[15] В этимологическом словаре Н. М. Шанского читаем: «Вдруг (внезапно, неожиданно). Собств.-русск. Происхождение неясно. Вероятно, возникло лексико-семантическим путем на базе вдруг — „воедино, вместе, разом" (ср.: *сразу*, укр. *враз* — „внезапно", „вместе"), сращение предлога *в* и *друг* — «один» (ср.: друг друга, друг другу — „один другого, один другому")» (*Шанский Н. М.* Указ. соч. С. 71).

[16] *Даль В. И.* Указ. соч. Т. 1. С. 173.

В словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой важнейшие значения наречия «вдруг» указаны уже в таком порядке: 1) неожиданно, внезапно; 2) одновременно, разом; сразу (разг.) (*Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Указ. соч. С. 71).

рациональности с ее нацеленностью на познание устойчивых сущностей и на отслеживание закономерностей. В тех случаях, когда что-то случается «вдруг», мы имеем дело с разрывом привычной последовательности событий, с пресечением необходимого, законо-сообразного порядка в поведении людей и движении вещей, следовательно, слово «вдруг» указывает на «событие» как на границу рационально-расчетливого способа обустройства в мире. Во «вдруг» открывается другость другого, семантика «вдруг» дает возможность понять другое как Другое с большой буквы, связать проблематику Другого с темой Времени, увидеть за эмпирической данностью эмпирически другого Другое как чистое Различие.

Отметим, что характерную для русскоязычного «другого» связь с наречием «вдруг» в английском, немецком и французском языках, где слово «другое» (other, another, ander, autre, autrui) никак лексически на связано со словами, выражающими неожиданность, внезапность произошедшего («неожиданно» по-английски — suddenly, all of sudden, по-немецки — plotzlich, auf einmal, jahlings, по-французски — soudain, soudainment), проследить не удается; в этих языках «другое» («другой») не позволяет удерживать тот способ, каким Другое открывает себя человеку.

* * *

Подводя итоги анализу семантического потенциала «другого», еще раз отметим: русскоязычное «другое» в равной мере предрасполагает нас к его пониманию как иного, отделенного от того сущего, с которым «нечто» сопоставляется, и к его пониманию как точно такого же, сходного, близкого к нему. Если в английском, немецком и французском языках акцент делается *на аналитическом отделении «одного» от «другого»*, то в русском языке подчеркнуто *сходство, единство, общность между «тем» и «этим», в частности, между «я» и другим человеком*. Русское «другое» предрасполагает к тому, чтобы истолковать его не в горизонте односторонне взятого отличия «того» от «этого», а в горизонте возможной близости «другого» (ты другой, но я расположен видеть в тебе скорее своего друга, чем врага). Кроме того, следует отметить уникальную связь русскоязычного «другого» с событийностью. Через тер-

мин «Другое» мы получаем возможность удерживать в мысли не всегда явную, не всегда осознаваемую событийность нашего присутствия в мире налично и подручно сущего и — вместе с тем — возможность удерживать нашу на Другом основанную способность обнаруживать сходное и различное.

2001

ОГЛАВЛЕНИЕ

ТОПОЛОГИЧЕСКИЕ МЕТАМОРФОЗЫ СЛОВА

Сергей Александрович Лишаев

Метаморфозы слова

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *М. М. Егорова*
Корректор *Ю. Д. Былинкина*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),
aletheia@peterstar.ru (*редакция*)
www.aletheia.spb.ru

Подписано в печать 02.02.2011. Формат 60x88 1/16.
Усл. печ. л. 15,75. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ №